MASTER NEGATIVE
NO. 93-81608-5

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

JUST, KARL SIGISMUND

TITLE:

DIE FORTBILDUNG DER KANTISCHEN ETHIK...

PLACE:

EISENACH

DATE:

[1876]

Master Negative #

93-81608-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193KF
J98

Just, Karl Sigismund, 1849–

... Die fortbildung der Kantischen ethik durch Herbart ... Von dr. phil. Karl S. Just. Eisenach, J. Bacmeister [1876]

2 p. l., 39 p. 21cm. (*On cover:* Pädagogische studien, hrsg. von W. Rein. 5. hft.)

Series title also at head of t.-p.
Eine von der philosophischen Facultät in Leipzig gekrönte preisschrift.

1. Ethics. 2. Kant, Immanuel, 1724–1804. 3. Herbart, Johann Friedrich, 1776–1841.

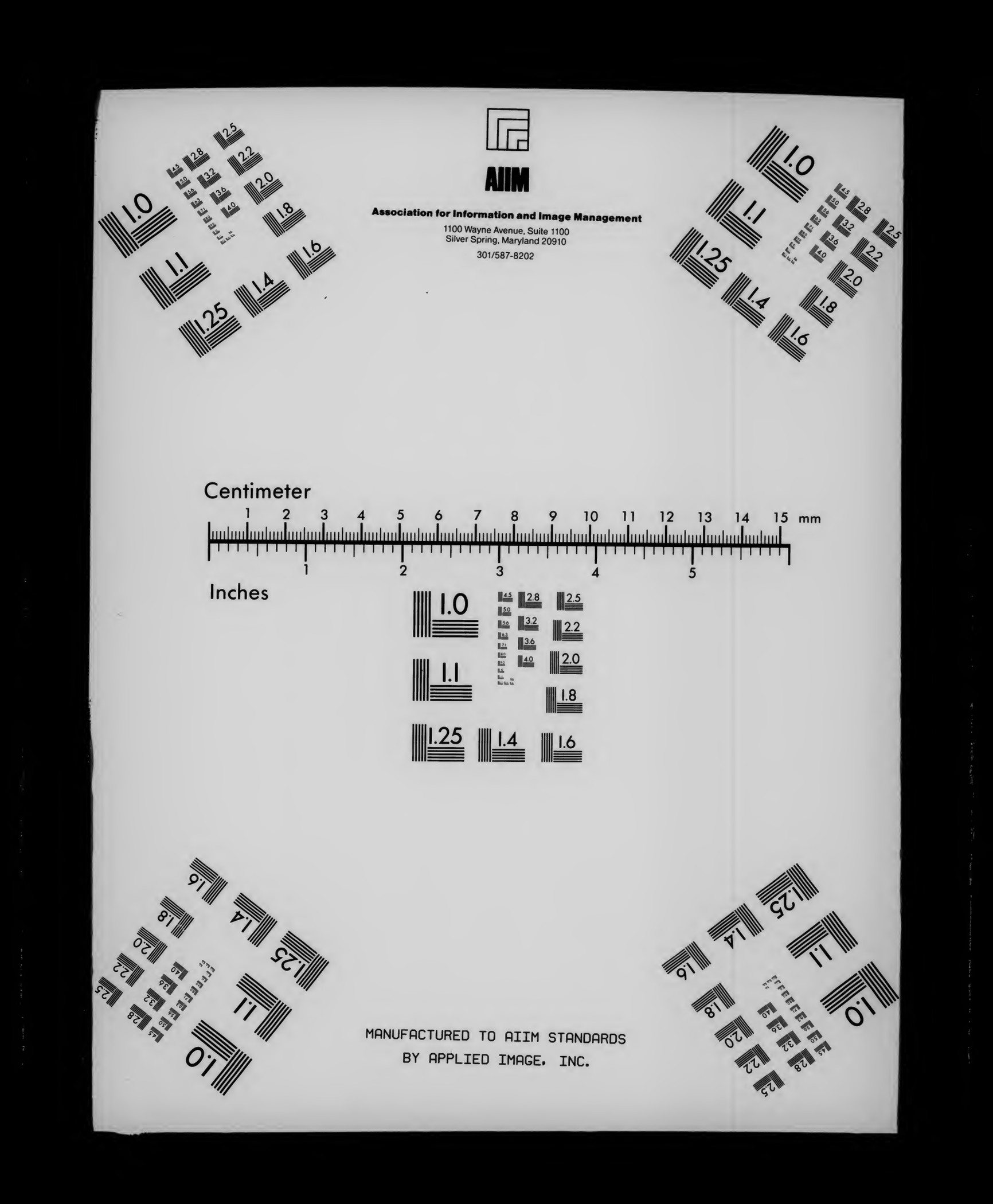
E 10-2415

Library, U. S. Bur. of Education

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-23-93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

GUSTAV E. STECHERT
810 Broadway
NEW-YORK.

193 KF J98

Columbia College
in the City of New York

Library.

LIBRARY

Pädagogische Studien

herausgegeben

von

Dr. Wilhelm Rein.

5. Heft.

Die Fortbildung

der

Kantischen Ethik durch Herbart.

Eine von der philosophischen Facultät in Leipzig gekrönte Preisschrift.

Von

Dr. phil. **Karl S. Just.**

Eisenach.

Verlag von J. Bacmeister.

Hofbuchhändler.

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig. 1876.

Hartenstein in seinen „Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften“ sagt an einer Stelle, daß jeder Versuch, die systematische Grundlage der Ethik nachzuweisen, über sein Verhältniß zur Lehre Kant's sich werde zu rechtfertigen haben. Wenn irgend einer von denjenigen Philosophen, die nach Kant das Gebiet der Ethik selbständig angebaut haben, so hat Herbart diese Forderung beachtet. Er hat sich sorgfältig Rechenschaft darüber gegeben, wie weit er mit Kant zu gehen habe, und an welchem Punkte er sich von ihm trennen und seinen eignen Weg gehen müsse. Zahlreiche Stellen in seinen Schriften zur practischen Philosophie enthalten den Beweis hierfür.

War Herbart sich so seiner Stellung zu Kant genau bewußt, so haben auch die Anhänger seiner Philosophie wie Drobisch in seiner „historisch-kritischen Einleitung in die Ethik“ (Colleg), Hartenstein in den „Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften“, Thilo in den „Grundirrthümern des Idealismus“ (Zeitschr. f. exacte Philos. Bd. 1) und in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“, Allihn in der „Reform der Ethik durch Herbart“ (Zeitschr. f. exacte Philos. Bd. 2 u. 3) sich klar ausgesprochen über das Verhältniß der Herbartischen zur Kantischen Ethik.

Als der Unterzeichnete nun die von der philosophischen Facultät der hiesigen Universität gestellte Frage: „In welchem Verhältniß steht Herbart's Begründung der Ethik durch die Lehre von den practischen Ideen zu Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zu beantworten unternahm, handelte es sich für ihn darum, zu untersuchen: ob die Darstellung dieses Verhältnisses von Seite der Angeführten zutreffend sei, und als ihm dies der Fall zu sein schien, aus den ethischen Schriften Kant's und Herbart's den Nachweis dafür zu bringen.

Nachdem die philosophische Facultät sich mit der Bearbeitung einverstanden erklärt, hat der Unterzeichnete die seiner Arbeit beigefügten Bemerkungen sorgfältig zu benutzen und die gerügten Mängel zu entfernen gesucht, und in dieser verbesserten Form bietet er sie Freunden der Philosophie dar als einen kleinen Beitrag zur eben bevorstehenden Feier des hundertjährigen Geburtstages Herbart's (am 4. Mai 1876).

Leipzig, im Januar 1876.

Karl S. Just.

16 JUN 1892 SLC 21 627 Pr 24 Je 92

139974

Es ist ein ziemlich weit verbreitetes Vorurtheil, daß man meint, die Herbartische Philosophie nehme eine durchaus exclusive Stellung den übrigen philosophischen Richtungen gegenüber ein, und ihr Begründer habe, mit vornehmer Verachtung auf die Resultate der philosophischen Bestrebungen vor ihm herabblickend, sein eigenes philosophisches Gebäude ohne tiefere Würdigung seiner Vorgänger auferbaut. Schon zu Lebzeiten Herbart's machten sich dergleichen Meinungen geltend. Als Herbart sich bescheiden und voll dankbarer Verehrung für seinen Vorgänger Kant einen Kantianer nannte, sahen das die unbedingten Anhänger der Kantischen Lehre geradezu als eine Verhöhnung des großen Königsberger Philosophen an. Wäre nun blos der berechtigt, sich den Jünger eines Meisters zu nennen, der auf das Wort desselben als auf ein Dogma schwört und ihm in allen Stücken unbedingt zustimmt, so wäre Herbart allerdings nicht berechtigt gewesen, jene Bezeichnung für sich in Anspruch zu nehmen. Denn Herbart ist es, und gerade darin besteht eins seiner größten Verdienste [1]), welcher neben Kant die Philosophie befreit hat von jenem nur historischen Philosophiren, welches oftmals kritiklos die Lehren der vorausgehenden Denker übernahm und ruhig und sorglos darauf weiter baute — gigantische Gebäude, unter welchen der Grund und Boden schwankte. Sein Streben war vor allem darauf gerichtet, durch sorgfältiges Studium der Lehren der früheren Philosophen das Bleibende in denselben zu scheiden von dem nur Zufälligen, das Wesentliche von dem Abtrennbaren, um so auf sicherem Fundamente die Lösung der philosophischen Fragen weiter zu führen. Zu diesem Zwecke vertiefte er sich in gewaltiger, nie ermüdender Gedankenarbeit sowohl in die Systeme der großen griechischen Weisen, wie auch in die philosophischen Lehren der Neueren, besonders aber in die kritischen Schriften seines großen Königsberger Vorgängers. Den Gang der betreffenden Untersuchungen, sowie die Resultate, zu welchen dieselben geführt haben, hat Herbart zu Jedermanns Einsicht und Prüfung in seinen Schriften offen und klar dargelegt. Besonders aber über sein Verhältniß zu Kant, und zwar vor allem über seinen Standpunkt zu Kant innerhalb des ethischen Gebietes, hat er sich in seinen Werken so oft und mit so deutlichen Worten ausgesprochen, daß es

[1]) Vergl. Thilo: Joh. Friedr. Herbart's Verdienste um die Philosophie. Oldenburg 1875.

unbegreiflich ist, wie auseinandergehende und zum Theil so verkehrte Ansichten darüber herrschen.

Es muß in der That völlige Unkenntniß oder Oberflächlichkeit auf der einen Seite vorhanden sein, wenn unter solchen Verhältnissen die Einen wie Schwegler in seiner Geschichte der Philosophie behaupten: „Nirgends sei die Differenz zwischen Kant und Herbart größer als gerade in der practischen Philosophie", und die Andern, nämlich die Vertreter der Herbartischen Philosophie, in der Herbartischen Begründung der Ethik durch die practischen Ideen nur die Rectificirung und Vollendung der Kantischen Untersuchung erblicken.

Wir werden nun im Folgenden, um darzuthun, auf welche Seite wir uns zu stellen haben, zunächst

den allgemeinen Ausgangspunkt Kant's bei seiner Bearbeitung der Ethik, sowie die Stellung Herbart's zu demselben;

sodann die Begründung der Ethik als Pflichtenlehre durch Kant und die Herbartische Kritik derselben;

endlich den Aufbau der ethischen Wissenschaft auf Grundlage der practischen Ideen Herbart's

darstellen.

I.

Kant's Kampf gegen den Eudämonismus. Sein Verdienst.[1])

Die Zeitgenossen Kant's berichten einmüthig von dem ungeheuren Aufsehen und Eindruck der Kantischen Schriften. Die Wirkung derselben war in der That eine so großartige, daß ihnen kein anderes Buch des 18. Jahrhunderts an die Seite gestellt werden kann.[2]) Kant trat als echter Reformator des deutschen Volksgeistes auf wie einst Luther, so daß wir neben den großen weltgeschichtlichen Ereignissen zu Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts besonders ihm die sittliche Reinigung und Läuterung unseres Volkes zu verdanken haben.[3])

[1]) Vergl. hierzu: Zeitschr. f. exacte Philos. Bd. 1. Grundirrthümer des Idealismus. Von Thilo.

[2]) S. Schlosser, Gesch. des 18. J. 7, 1, 31 ff.

[3]) „Nach langer Verdumpfung durchzitterte die Gemüther der frische Hauch einer sittlichen Begeisterung, und die unbestechliche Strenge, mit welcher Kant die Forderung des Sittengesetzes gegenüber allen Schlangenwindungen der Selbstsucht, der Gemeinheit, der innern Unehrlichkeit in schlichter und klarer Sprache geltend machte, weckte das sittliche Bewußtsein des Zeitalters und bot der Gesinnung einen innern Haltepunkt dar." G. Hartenstein, Grundbegr. der eth. Wissenschaften III, 65.

Ein wie hohes Verdienst sich Kant, besonders durch seine sittlichen Reformen, erworben hat, begreift man erst vollständig, wenn man sich die Beschaffenheit seines Zeitalters, die herrschenden philosophischen Strömungen und den ethischen Gehalt des Volkslebens in jener Zeit vergegenwärtigt.[1])

Es hatte sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts innerhalb der gebildeten Welt Deutschlands das Bestreben geltend gemacht, die damals auf den Kathedern herrschende Wolffische Philosophie, die in voller Entfremdung vom wirklichen Leben ihren Ruhm vor allem in einem reich gegliederten, mit Definitionen und Distinctionen reich ausgestatteten, kunstvoll auferbauten Systeme suchte, zu populariſiren und sie so mit Aufnahme auch anderweitiger der Zeitströmung zugehörender Gedankenelemente dem allgemeinen Bewußtsein zugänglich zu machen.[2]) Die so entstandene eklektische Popularphilosophie, die ihr Hauptorgan in der allgemeinen deutschen Bibliothek gefunden hatte, artete aber bald aus in leere Wortfechterei. Der sogenannte gesunde Menschenverstand wurde zur Basis aller Philosophie gemacht[3]), und der so erstandene Rationalismus maßte sich ein keckes Absprechen in allen geistigen Gebieten, der Kunst und Wissenschaft, der Religion und Literatur an.[4]) Dazu machte sich im Gefolge desselben ein platter Utilitarismus breit, der mit souveräner Verachtung alles verurtheilte, was nicht unmittelbar anwendbar und nützlich erschien.[5]) Es lag so die Gefahr nahe, daß nach und nach alle idealen Bestrebungen in den Hintergrund gedrängt wurden, und daß eine allgemeine moralische Erschlaffung eintrat, welche bekanntlich das Menschengeschlecht unfähig macht zu jeder höhern Begeisterung, welche jede Möglichkeit abschneidet zur Bildung reiner und sittlicher Charactere und den Blick für die Ideale des Schönen und Guten trübt.

Spinoza's Sittenlehre, zu welcher jenes Zeitalter sich hinneigte, war nicht geeignet, die drohende Gefahr zu beseitigen. Denn Spinoza stellte als oberstes Princip seiner Moral die Selbstliebe hin und lehrte: „quandoquidem virtus nihil aliud est, quam legibus propriae naturae agere, . . . sequitur, virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium Esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum Esse conservare potest";[6]) das Gift der Leidenschaft aber wußte er durch kein anderes Mittel zu heilen als durch ein noch stärkeres Gift: „Affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coercendo."[7])

[1]) Koberstein's Geschichte der deutschen Nationalliteratur. 3. Bd. § 242, S. 20. 21.
[2]) Koberstein's Geschichte der deutschen Nationalliteratur. 3. Bd. S. 473.
[3]) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. S. 401.
[4]) Koberst., Gesch. d. d. N. 3. Bd. S. 474.
[5]) Zeller, Gesch. d. d. Philos. S. 401.
[6]) Spinoza, p. IV pr. 18 schol.
[7]) Spinoza, p. IV pr. 7.

Noch viel weniger aber vermochte der sinnliche Epikureismus, welchen die Propheten des berüchtigten système de la nature zu jener Zeit in Frankreich verkündeten, einen heilsamen Einfluß auszuüben. Gleichwohl fand dieser wie überall so auch im deutschen Volke einen empfänglichen und fruchtbaren Boden, so daß ein Zeitgenosse, Fr. Heinr. Jacobi, auf die Frage: „Was hatte der Lehre eines Helvetius, eines Diderot den schnellen allgemeinen Eingang verschafft?" keine andere Antwort wußte als diese: „Nichts anderes, als daß diese Lehre die Wahrheit des Jahrhunderts wirklich in sich faßte." (W. IV. 1. Abth. S. 235.)[1])

Endlich ließ sich auch von dem Wolffischen Moralprincip der Vollkommenheit („perfice te") das in jener vorkantischen Zeit in den deutschen Schulen den allein leitenden Gedanken der Erziehung bildete,[2]) kein das sittliche Streben reinigender und stärkender Einfluß erwarten. Denn es war nach Garve's Urtheil[3]) unbefriedigend für den Verstand und unkräftig für das Herz, wenn es nach damaliger Weise erklärt wurde, nämlich durch den Satz: suche das Mannichfaltige in dir übereinstimmend zu Einem zu machen.

Allerdings zeigten sich neben diesen entweder verderblichen oder wenigstens nicht heilkräftigen Richtungen auch Anfänge des Bessern. Vor allem bei Lessing. „In seiner Moral," sagt Zeller von ihm, „ist nichts zu finden von der in jener Zeit herrschenden eudämonistischen Begründung der Sittenlehre, von der selbst ein Mendelssohn sich nicht ganz frei machte. Er bekämpft „die Eigennützigkeit des menschlichen Herzens", welche sich zum Guten bestimmen läßt durch die Rücksicht auf Lohn und Strafe. Und er stellt bereits jene „Reinheit des Herzens", welche die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben vermag, als das Ziel hin, nach dem das Menschengeschlecht zu ringen und zu streben hat."[4])

Lessing's Ruhm nach dieser Seite hin theilt der Philosoph Jacobi. Auch dieser betrachtete das Sittliche als ein absolut Würdiges, das durch keinen Verstandesschluß an- oder abdemonstrirt werden könne.[5])

[1]) Vergl. hierzu: Hettner, Gesch. der deutsch. Liter. im 18. J. 2. Buch S. 176. Dort heißt es: Feder, der bekannte Göttinger Professor, erzählt in seiner Selbstbiographie, wie um das Jahr 1764 selbst in dem kleinen und abgelegenen Erlangen nur Voltaire, Rousseau und Helvetius die Klassiker der adligen Gesellschaft waren; eine Dame pries ihm das berüchtigte Buch von Helvetius als die unverfälschteste Quelle des philosophischen Denkens; voilà la vraie philosophie, c'est là qu'il faut puiser.
[2]) Herbart's Werke Bd. 8, S. 253.
[3]) Garve's Uebers. der Ethik des Aristoteles. 1. Bd., S. 131.
[4]) Zeller, Gesch. der deutsch. Philos. S. 387.
[5]) Zum Theil schon früher zeigte sich bei den englischen Moralisten: Clarke, Shaftesbury, Hutcheson und Adam Smith das Bestreben, die ethische Beurtheilung als eine absolut unbedingte nachzuweisen, insofern sie geltend machten, daß nicht der Wille oder die Begierde die Güte einer Handlung bestimmen könne, sondern daß es vielmehr

Freilich auf der andern Seite war es gerade Lessing, welcher durch seine Verehrung für Spinoza's Leben zugleich auch dessen Lehre Eingang verschaffte. Und Jacobi trug durch seine Gründung der Ethik auf schwankende moralische und religiöse Gefühle bei zu jenem wunderbaren Gemisch, worüber Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten klagt, worin bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur, bald die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt, bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, anzutreffen sei, ohne daß man sich einfallen lasse zu fragen, ob auch in der Kenntniß der menschlichen Natur, die wir doch nur aus Erfahrung hernehmen können, die Principien der Sittlichkeit zu suchen seien.[1])

Kant machte nun bei seinem Auftreten diesem seltsamen Gemisch ein plötzliches Ende. Es ist eine geradezu wunderbare Erscheinung und gereicht Kant zum höchsten Verdienst, daß er inmitten einer Zeit, wo man bis auf einzelne Ausnahmen kein anderes Streben hatte als das „naturae convenienter vivere" und „suum utile quaerere", die absolute Schönheit und den unbedingten Werth des Güten so klar erkannte und mit so vernehmbarer und entschiedener Stimme verkündete. Gestützt auf sein reines sittliches Bewußtsein trat er, wie einst Sokrates den Sophisten, den falschen Moralpredigern seiner Zeit entgegen und entlarvte jede Art von heuchlerischer Sittlichkeit, die oftmals unter dem Schein der Frömmigkeit und glänzenden Vorspiegelungen doch kein anderes Ziel erstrebt, als die eignen Begierden zu befriedigen und der Selbstliebe zu schmeicheln. Er verurtheilte und brandmarkte auf immer jede Art von Nützlichkeitslehre innerhalb der Ethik, so daß seitdem kein Philosoph es mit Erfolg wagen durfte, den Eudämonismus wieder als Pincip seiner Sittenlehre aufzustellen.[2]) Die Kantische Lehre war geradezu eine neue Entdeckung, denn noch niemals vor Kant war der löbliche Wille, das redliche Streben an sich in solcher Bestimmtheit als das allein Gute, das allein Würdige hingestellt worden,[3]) immer hatte der Wille, wenn auch zuweilen nur unbewußt und gegen die eigne bessere Ueberzeugung, eine nur relative Beurtheilung erfahren, je nachdem er das letzte Ziel, den obersten Zweck des menschlichen Lebens, das Wohlsein, die Eudämonie förderte und verbreitete. Selbst diejenigen Männer des Alterthums, die wie Sokrates und Plato ein richtiges sittliches Bewußtsein besaßen, hatten sich nicht erheben können zu

---

feststehende, natürliche Willensverhältnisse gebe, von denen die einen unbedingt gelobt, die andern unbedingt getadelt werden müßten.

[1]) Immanuel Kant's Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. 4. Bd. S. 30.

[2]) Neuerdings haben Fechner und Lotze diesen Versuch gemacht.

[3]) G. Hartenstein, Grundbegr. S. 50. „Die erste durchgreifende Reform wurde nach langem, unsicherem Schwanken der Ethik durch Kant zu Theil, und Kant's Verdienst ist in dieser Hinsicht so groß, daß jeder Versuch, die systematische Grundlage der Ethik nachzuweisen, über sein Verhältniß zur Lehre Kant's sich wird zu rechtfertigen haben."

einer Betrachtung und Beurtheilung des Wollens nur an sich, ohne Beziehung zu irgend welchem Object,[1]) und selbst das Christenthum, das seiner innersten Natur nach den Werth des Menschen sucht in seiner Gesinnung,[2]) hatte sich nicht rein halten können von eudämonistischen Zusätzen, ja die christliche Kirche war nach und nach ganz in den Eudämonismus versunken.[3]) Wenn aber von einigen unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen Kant's das Richtige bereits geahnt und gelegentlich auch ausgesprochen worden war, so war das doch nicht mit der nöthigen Schärfe, Klarheit und Consequenz geschehen; ja man war sogar durch neue Irrthümer in das alte Uebel zurückgefallen.

Der Kampf Kant's gegen den Eudämonismus zieht sich durch die ganze Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vom Anfang bis zum Ende. Hier sind alle Beweise der Richtigkeit desselben zusammengetragen und alle Einwände und Gegengründe, die sich gegen denselben überhaupt anführen lassen, vorgebracht.

Zuerst weist Kant darauf hin, daß wenn das Wohlsein, die Glückseligkeit wirklich das Ziel der Menschen wäre, die Natur sehr schlecht für letztere gesorgt hätte, da der Instinct ein weit sicherer Führer zum Wohlsein ist, als jemals die Vernunft sein kann.[4]) Sodann macht er geltend, daß das Princip der Glückseligkeit der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit vernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; daß auch das moralische Gefühl es der Tugend nur gleichsam nicht in's Gesicht sage, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sei, welcher uns an sie knüpfe.[5]) Er führt

---

[1]) Vergl. Chr. A. Thilo: Kurze pragmatische Gesch. der griech. Philos. § 32—35 und § 47—51. — Sowie G. Hartenstein, Grundbegr. S. 44 ff.

[2]) G. Hartenstein, Grundbegr. III. Histor. Vergl. S. 55: „Unmittelbar, ohne irgend einen Umweg zu nehmen, dringt das Christenthum auf die Gesinnung, auf den Willen; es sucht das Gut nicht, wie die alte Welt in den Werken und Thaten, in dem was heraustritt in die Erscheinung, sondern in der Reinigkeit und Heiligkeit des Herzens".

[3]) ibid. S. 56: „Dieses allmälige Abgleiten in den Eudämonismus, der sich mit der wachsenden Ausartung des Katholicismus innerhalb der christlichen Kirche unter dem Deckmantel des religiösen Mysteriums in so roher und unsittlicher Form geltend machte als nur irgend wo anders, lenkte die Ethik von der geraden Richtung ihrer Entwicklung ab. So wie das jüdische Gebot sagte: Du sollst Vater und Mutter ehren, damit es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden, so suchte die Kirche durch die Motive des Lohnes und der Strafe die Kraft zu ersetzen, welche auf dem sittlichen Gebiete den Ideen gebührt."

[4]) S. 12.

[5]) S. 68.

ferner an, daß nach dem Princip der Selbstliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens sei, seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch thun, und eine Handlung erst dadurch, daß man sich eine Strafe zuziehe, zum Verbrechen werde.[1]) Er weist ferner auf die Thorheit hin, welche herauskommt, wenn Anhänger der Glückseligkeitslehre Gebote der Sittlichkeit aufstellen wollen. Wozu sollte wohl ein Gebot, daß Jedermann sich glücklich zu machen suchen solle? Man gebietet doch niemals Jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will![2]) Kant klagt auch darüber, daß der Begriff der Glückseligkeit ein ganz unbestimmter Begriff sei, so daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünsche, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen könne, was er eigentlich wünsche und wolle,[3]) und er macht darauf aufmerksam, daß da zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in dem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich sei, Allwissenheit dazu gehöre, wenn ein Wesen sich darüber einen bestimmten Begriff machen solle, was es hier auf Erden eigentlich wolle.[4]) Endlich erinnert Kant in der Kritik der practischen Vernunft daran, daß wenn man die Maxime der Glückseligkeit für ein allgemeines practisches Gesetz ausgebe, gerade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, die man doch durch das Gesetz erzielen wolle, nämlich der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst, erfolgen werde. Denn worin Jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, komme auf das besondere Gefühl der Lust und Unlust eines Jeden an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse, nach den Abänderungen dieses Gefühls.[5]) Es komme auf diese Weise eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich sei, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zu Grunde richtenden Eheleute schildere: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie ꝛc., oder was von der Anheischigmachung König Franz des Ersten gegen Kaiser Karl den Fünften erzählt werde: was mein Bruder Karl haben will (Meiland), das will ich auch haben.[6])

Was aber den Standpunkt Kant's am deutlichsten und bezeichnendsten angibt, ist, daß er das Princip der Glückseligkeit deshalb verwirft, weil nach demselben der Wille sich niemals unmittelbar durch die Vorstellung der Handlung bestimmt, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich soll etwas darum thun, weil ich etwas Anderes will.[7]) Gerade in dem Haß Kant's gegen diese Heteronomie des Willens, welcher immer ein durch die Objecte bedingter Imperativ zu Grunde liegt, zeigt sich die Reinheit und Hoheit seines sittlichen Bewußtseins. Eine Ethik, bei welcher das sittliche Urtheil

[1]) S. 140. [2]) S. 139. [3]) S. 39. [4]) S. 40.
[5]) S. 124. [6]) S. 127. [7]) S. 70.

nicht erging über den Willen, sondern über seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Gutes war ihm ein Greuel und galt ihm als unbedingt verwerflich. Denn „es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als allein ein guter Wille.[1]) Der gute Wille aber ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als Alles, was durch ihn zu Gunsten einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch körperliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen noch abnehmen".[2])

Kant verwirft also alle Objecte als Bestimmungsgrund des Willens[3]) und legt den sittlichen Werth in den Willen selbst.

Er erklärt in Folge dessen alle materiellen Principien, und da die Erfahrung keine anderen als solche bietet, überhaupt alle empirischen Principien für untauglich und verlangt, daß alle Bestimmung des Werthes nur nach formellen Principien erfolge, d. h. also, daß der Wille nur um seiner Form willen gelobt oder getadelt werde.[4])

Aus dem Umstande endlich, daß die sittliche Würde des Willens allein in seiner Form zu suchen ist, daß aber ein sittliches Princip niemals abgeleitet werden kann aus der Erkenntniß der Objecte folgert Kant die andere für die Begründung der Ethik als Wissenschaft höchst bedeutsame Forderung: daß die practische Philosophie unabhängig behandelt werden müsse von aller theoretischen, daß die Metaphysik der Sitten mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik und noch weniger mit verborgenen Qualitäten vermischt sein dürfe.[5]) —

Damit hatte Kant alle die Bestimmungen gefunden, die nöthig waren, um den rechten Ausgangspunkt zu gewinnen für eine Begründung der Ethik als wissenschaftliches System, und von denen niemals abgewichen werden darf, wenn anders nicht neue Verirrungen auf dem sittlichen Gebiet sich einstellen sollen. —

[1]) S. 10. [2]) S. 11. [3]) S. 118.
[4]) S. 70 und 125. — Vergl. Zeller, Gesch. der deutschen Philos. S. 455.
[5]) S. 31.

II.

Herbart's Uebereinstimmung mit Kant.

Bei Beginn seiner ethischen Untersuchungen stellt sich Herbart ganz auf denselben Standpunkt wie Kant. Auch ihm ist es Grundsatz, nichts Aeußeres durchaus zu wollen. Auch er verwirft bei der sittlichen Beurtheilung jeden außerhalb des Willens liegenden Beziehungspunkt. Auch er verachtet alles Streben, das erst fragt, wozu nützt es, jedes Wollen, das etwas will, nur um etwas anderes zu erlangen.

Mit voller Anerkennung weist er auf die hohe Bedeutung hin, welche Kant durch seine Besiegung der Nützlichkeitslehre für seine Zeit erlangte. Er bewundert ihn und seine herrliche Arbeit, er ehrt ihn als seinen Wohlthäter. Ueberall in seinen Schriften zur practischen Philosophie, wo sich nur die Gelegenheit bietet, preist Herbart das Verdienst, das sich Kant um die Verbesserung der Moral erworben.

In der Recension der Benecke'schen Physik der Sitten, die im Gegensatz zu Kant keine absolute Werthschätzung kennt, erzählt er von dem wunderbaren Eindruck, den die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bei ihrem Erscheinen auf ihn und seine Zeitgenossen ausübte, nachdem sie in ihren Jünglingsjahren in allerlei Formen des damals gebräuchlichen Eudämonismus unterrichtet worden waren.[1]) Und nachdem er sich vertieft hatte in die Gedankenwelt des Kantischen Werkes, spricht er es im 4. Briefe über die Freiheit des menschlichen Willens mit der höchsten Gewißheit aus, daß im Gemüthe Kant's niemals ein Zweifel practischer Art aufgetaucht sei, daß Kant mit unwandelbarer Treue und Zuversicht sich sein reines Interesse am Sittlichen immerdar bewahrt und aus diesem heraus seine Arbeiten auf dem Gebiete der practischen Philosophie vollbracht habe.[2]) In einem andern dieser Briefe dankt er Kant, daß er gegen die Eudämonie des Aristoteles kämpfte, der keine Berathschlagung wegen der Zwecke, sondern nur wegen der Mittel kannte, der selbst die allernothwendigste der Berathschlagungen unterließ, nämlich die, ob unsere Zwecke den practischen Ideen gemäß seien und eben so wenig für die andere in seiner Sittenlehre einen Platz hatte, daß die practischen Ideen den höchsten Platz unter allen Motiven einnehmen müssen und erst dadurch, daß sie klar im Bewußtsein stehen, ein sittlicher Character möglich ist.[3])

[1]) Johann Friedrich Herbart's sämmtliche Werke. Herausgeg. von G. Hartenstein. Leipzig 1852. 12. Bd. S. 462.
[2]) 9. Bd. S. 302.
[3]) 9. Bd. S. 284. — Vergl. Thilo, Gesch. der griech. Philos. § 65—72.

Herbart betont es, daß die Lehre Kant's für immer als Grundlage unserer Philosophie müsse betrachtet werden,[1]) und er sieht es als das Traurigste an, was begegnen könnte, wenn etwa ein angesehener Denker nach Kant, aller Warnungen ungeachtet, es noch einmal versuchen würde, der Güterlehre den Glanz einer vollständigen Sittenlehre zu geben.[2]) Deswegen tadelt er auch Schleiermacher, welcher den Begriff der Güter wieder hervorzog und Spinoza mit seinem „suum utile quaerere" wieder Geltung verschaffte.[3])

In Uebereinstimmung mit Kant warnt Herbart in seiner „Einleitung in die Philosophie" vor der Verwechslung des Guten mit dem Angenehmen und dem Nützlichen, wovon die letztere Verwechslung auch bei den klassischen Alten eine ganz gewöhnliche Erscheinung sei: „Man findet diese Verwechslung als herrschenden Hauptgedanken in Xenophon's Memorabilien: Platon und Aristoteles erheben sich über sie mit einiger Anstrengung, und die Stoiker sieht man theilweise wieder darin zurückgleiten." Das Nützliche unterscheidet sich aber von dem Guten dadurch, daß während das Gute um seiner selbst willen gewollt und gethan wird, das Nützliche einen außer ihm liegenden Beziehungspunkt hat, daß es in Verbindung gebracht wird mit etwas Anderem, wozu es nützt.

Das Angenehme aber als Befriedigung der Begierden unterscheidet sich von dem Guten als einem stetigen und sich gleichbleibenden Gegenstande sehr leicht, da die Befriedigung eine Begehrung voraussetzt, das Begehren aber ein zeitlich wechselnder, zufälliger Zustand ist.[4]) —

Der Kantische Wahlspruch war: „Keine Güter als Princip der Ethik". In der Einleitung zur „Allgemeinen practischen Philosophie" fragt Herbart: was denn diese Wissenschaft darzustellen habe? Und in seiner Antwort meint er, daß sich wohl am willigsten die sogenannten wahren Güter oder auch das höchste Gut dazu hergeben würden, gleichsam vor uns hingestellt zu werden zur reizenden Schau, um sich erwerben, erkämpfen, zueignen zu lassen. „Aber", sagt er, „dann wäre es nicht der ruhige Anblick und kein dem Kennerauge abgewonnener Beifall, sondern ein wirksamer Antrieb, eine sanfte Gewalt, was durch die Ausstellung dieser Gegenstände erreicht würde." Und ganz im Geiste Kant's urtheilt er weiter: „Wenn etwas insofern ein Gut ist, wiefern es begehrt und angestrebt wird, so liegt der letzte Grund seiner Vorzüglichkeit eben in diesem Begehren und Anstreben selbst. Aber die Güte dieses Begehrens, sein Vorzug vor jedem schlechten Begehren sollte ihm von diesem Gute kommen? So drehen wir uns im Kreise, alles bleibt unbestimmt, und die practische Philosophie gewinnt keinen Anfang noch Inhalt".[5]) Als das aber, was die practische Philosophie darzustellen habe, stellt Herbart hin, was schon Kant, nur in minder präciser Ausdrucks-

[1]) 12. Bd. S. 165. [2]) 12. Bd. S. 151. [3]) 9. Bd. S. 249 und 250.
[4]) 1. Bd. S. 125—126. [5]) Bd. 8, S. 5.

weise, gefordert hatte; nämlich: gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen Wollens, damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Mißfallen rege werde.[1]) —

Zu den größten Verdiensten Kant's zählt Herbart es endlich, daß er die Grundlegung zur practischen Philosophie aus dem Kreise der Naturfragen gänzlich herausgehoben habe. „Denn lange Zeit untersuchte man die Natur des Menschen, seit Spinoza aber das Universum, um die Bestimmung des Menschen, die reinste Tugend und das größte Gut aufzufinden. Hatte sich nun schon die bewegliche Natur des Menschen tauglich gezeigt zur Bestätigung der entgegengesetztesten Meinungen, so war in der Speculation über das Universum der moralische Sinn vollständig untergegangen, so daß Spinoza, der sich durch die Consequenz in seinen Schlußfolgerungen auszeichnet, zu dem Resultat gelangte, daß die Gewalt gleich sei dem Recht, und daß jeder thun dürfe, was er thun könne".[2]) —

In besonders warmer und herzlicher Weise spricht Herbart seine volle Uebereinstimmung mit dem Ausgangspuncte Kant's bei seiner Reform der Ethik: der Verwerfung alles Eudämonismus, sowie die höchste Anerkennung des Verdienstes, was sich Kant dadurch errungen, noch einmal aus in den drei Reden am Geburtstage Kant's. „Welch gesunder, welch ein reiner Geist, ja man möchte sagen, welch höherer Antrieb", ruft er in der ersten der drei Reden aus, „hat es ihm eingegeben, sich jener Glückseligkeitslehre entgegen zu stemmen, die, während sie sich im äußeren Leben gar freundlich und gesittet anstellte, in den Tiefen des Herzens die Gesinnungen verdarb, indem sie durch ihre Spitzfindigkeiten das wärmste Wohlwollen und die reinste Rechtlichkeit so überredend in den Verdacht des Eigennutzes brachte, daß die besten Menschen ihr eignes Gemüth zu verkennen Gefahr liefen. Von diesem Unheil hat Kant die neuere Zeit erlöst, und es ist ihre Schmach, wenn sie dahin zurückkehrt. Welcher Scharfsinn, welche Beharrlichkeit des Forschens muß ihn auf den hoch hervorragenden, in seiner völligen Bestimmtheit ewig wahren Gedanken geführt haben, zwischen den sämmtlichen materiellen Principien des Wollens einerseits und den formalen andrerseits gleichsam eine eherne Mauer aufzuführen und den letzteren ganz ausschließend die Begründung des Sittlichen anheim zu geben. Und wahrhaft erhaben ist bei diesem Forscher, daß er, der mächtige Kritiker, gewohnt überall vorzudringen mit der Frage, woher diese Gewißheit? — jede Frage schweigen hieß, wenn es auf Anerkennung des ursprünglichen Gebots als einer Thatsache ankam,

[1]) Bd. 8, S. 6.
[2]) Bd. 9, S. 12.

die schlechthin für sich selbst feststeht und als solche von der Reflexion vorgefunden wird".[1])

Und in der zweiten Rede hält Herbart dafür, daß die Verehrung Kant's auch bei den spätesten Nachkommen lebendig bleiben werde, daß nicht blos das zweite, auch das dritte und die folgenden Jahrhunderte es erfahren würden, daß die in vorchristlichen Zeiten nur selten erschienene und seit Christus bei weitem nicht immer festgehaltene, auch in den neuesten Zeiten oft genug verdorbene Reinheit der ächten Sittenlehre bei uns durch Kant, der in diesem Punkt unser Platon sei, wieder hergestellt und mit solchem Nachdrucke, wie ihn das Zeitalter bedurfte, eingeschärft worden sei.[2])

In der dritten Rede aber preist Herbart als das Größte bei Kant die ruhige, streng sittliche Würde seiner Lehre und seines Vortrages. Auch das Zeitalter habe diesen Eindruck am stärksten empfunden; denn in Kant sei ihm ein Denker erschienen, der nichts für sich selbst suchte, und der eben deshalb in völliger Uebereinstimmung gewesen sei mit seiner eigenen Lehre, nach welcher kein sittliches Streben seinen Werth in dem Gegenstande, auf den es gerichtet ist, sondern nur in seiner eignen Form suchen soll. „Wie leicht wäre es mir", sagt Herbart, „in diesem Punkte der Lehre wenigstens zu zeigen, daß ich Kantianer bin. Denn da Kant in der Form des sittlichen Strebens den Werth desselben suchte, — was habe ich hieran geändert? Habe ich etwa den alten Fehler erneuert, Güter des Willens an die Spitze der Sittenlehre zu stellen? Habe ich, was Kant verbot, eine Materie des Begehrens hervorgehoben? — Vielmehr, welche Form die gesuchte sei, das habe ich zu bestimmen unternommen".[3])

So sehen wir, daß beide Philosophen, Kant und Herbart, durchaus einverstanden sind in den ersten grundlegenden Hauptsätzen der Ethik:

daß der Wille sich nur bestimmen dürfe durch die Vorstellung der Handlung, nicht aber durch den Hinblick auf den Erfolg derselben,

daß folglich der Wille seine Güte und Würde in sich selber trage, nicht aber in irgend welchen außer ihm liegenden Objecten,

daß deshalb keine materiellen oder empirischen Principien der Ethik gewonnen werden dürften, sondern allein formale,

und daß endlich aus dem gleichen Grunde die Principien der Ethik nie aus der Erkenntniß der Objecte herzunehmen seien und deshalb theoretische und practische Philosophie streng geschieden werden müßten. —

[1]) Bd. 12, S. 151. [2]) Bd. 12, S. 155. [3]) Bd. 12, S. 163.

III.

Der kategorische Imperativ und die transscendentale Freiheit Kant's.[1])

Kant hatte sich auf den einzig richtigen Standpunkt der Ethik gestellt, als er den guten Willen für das einzige erklärte, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, und als er die Würde des Willens nicht etwa in seine Wirkung, also in ein Object außer ihm verlegte, sondern dieselbe in ihm selbst, also in seiner Form fand. Es fragte sich nun, welche Beschaffenheit, welche Form des Willens vorhanden sein müsse, um demselben das Prädicat eines absolut lobenswerthen verleihen zu können.

Kant glaubte, daß man, um diese Frage zu beantworten, um also den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, der in der Schätzung des Werthes unserer Handlungen immer obenansteht, zu entwickeln, sich an den Begriff der Pflicht wenden müsse.[2]) Hierin, meinte Kant, sei der Begriff des guten Willens nicht nur enthalten, sondern er trete auch, neben den subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, denen der Pflichtbegriff sich entgegen stellt, um so deutlicher hervor und erscheine um so heller. Freilich wird man sich hier jener Stelle in der „Grundlegung zur Methaphysik der Sitten" erinnern, wo Kant die sittlichen Begriffe und moralischen Gesetze aus dem allgemeinen Begriffe eines Vernunftwesens überhaupt ableitet, ihnen aber auch Geltung für alle Vernunft-Wesen einräumt.[3]) Denn offenbar entspricht der Pflichtbegriff diesem Grundsatze nicht. Er findet, wie Kant selbst an mehreren Stellen anführt, seine Anwendung nur bei solchen vernünftigen Wesen, deren Wille im Gegensatz steht zu dem Sittengesetz, während ein heiliges Wesen über alle Verbindlichkeit und Pflicht erhaben ist.[4])

Pflicht drückt nun immer eine Verbindlichkeit aus. Das Verbindende ist das Gesetz. Bei einer Handlung aus Pflicht darf nichts den Willen bestimmen als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses practische Gesetz.[5]) Dagegen muß allen Neigungen der Einfluß auf den Willen entzogen werden. „Wenn theilnehmend gestimmte Seelen ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu bereiten, so hat dergleichen Handlung, so liebenswürdig sie auch ist, keinen wahren sittlichen Werth. Denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun".[6]) Ebensowenig vermögen die Absichten, die wir bei Handlungen haben

[1]) S. Zeitschr. f. exacte Philos. 1. Bd. Thilo: Grundirrthümer des Idealismus.
[2]) Kant's Werke. 4. Bd. S. 14.
[3]) S. 32 und 132. [4]) S. 35 und 133. [5]) S. 19. [6]) S. 16.

mögen, und ihre Wirkungen als Zwecke und Triebfedern des Willens den Handlungen einen unbedingten und wahren Werth zu ertheilen, so daß also die Objecte in Hinsicht der sittlichen Schätzung werthlos erscheinen.[1]) Es kann daher nichts Anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, sofern sie, nicht aber die gehoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen.[2]) „Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne?"[3]) Man erwartet hier offenbar, daß Kant nun den Inhalt des Gesetzes angeben werde, nach dem die Form des Willens sich zu bestimmen hätte, damit dieser sich als ein absolut lobenswerther darstelle. Aber er folgert: „Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll".[4]) Ja aber welchem Gesetz sollen denn meine Handlungen gemäß sein? ist man genöthigt hier zu fragen. Kant antwortet: dem Gesetz: „ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle das allgemeine Gesetz werden".[5])

Es ist also nach Kant die Allgemeingültigkeit einer Maxime, welche dieselbe zu einer sittlichen erhebt, die Allgemeingültigkeit, die sich ja auch schon aus dem Umstande ergeben hatte, daß Kant den Ursprung des sittlichen Begriffs in das Vermögen der Vernunft verlegte, wie sie auch als Folgerung hervorging aus dem Nachweise Kant's, daß unsittliche Maximen sich widersprechen und selbst zerstören.[6])

Freilich wird man etwas irre und zum Zweifeln aufgefordert an der Gewißheit der Allgemeingültigkeit als sittliches Princip, wenn man sieht, wie Kant an diesem Princip den Werth einer Maxime prüft. „Um mich in Ansehung der Beantwortung der Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen, das mir aus der Noth helfen soll, pflichtmäßig sei, auf die allerkürzeste und doch untrüglichste Art zu belehren, frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus der Noth zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz gelten solle? und würde ich wohl zu mir sagen können, es mag Jedermann ein unwahres Versprechen geben, wenn er sich in einer Verlegenheit findet, aus welcher er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen

[1]) S. 18 und 19. [2]) S. 19. [3]) S. 20. [4]) S. 20.
[5]) S. 20. [6]) S. 22.

geben, indem niemand glauben würde, daß ihm etwas versprochen sei, sondern über alle solche Aeußerungen als eitles Vorgeben lachen würde".[1]) Oder: „Wenn Einer, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß Andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben, denkt: „was geht es mich an? mag doch ein Jeder so glücklich sein, als es der Himmel will oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja ihn nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Noth habe ich nicht Lust etwas beizutragen!" so ist unmöglich zu wollen, daß ein solches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, welcher dies beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungene Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde".[2])

Es ist ersichtlich, daß hiernach die Entscheidung, ob eine Maxime sittlich oder unsittlich sei, davon abhinge, ob durch dieselbe irgend ein Gut wie z. B. Hülfe in der Noth allgemein möglich oder unmöglich sei. Demnach wäre nichts als der Erfolg der Handlung das Bestimmende des Willens, und es entschieden nicht formelle, sondern materielle Principien — mit einem Wort: der so streng abgewiesene Eudämonismus würde unter anderer Gestalt wieder in der Sittenlehre eingeführt. —

Es scheint Kant selbst so vorzukommen, als ob es zweifelhaft sei, daß in der Allgemeingültigkeit einer Maxime der sittliche Werth derselben begründet, und der Werth, den wir dieser Art zu handeln beilegen, so groß sei, daß der Mensch dadurch allein seine persönliche Würde zu fühlen glaubt. Er zieht deshalb einen anderen Gedanken heran, um seinem kategorischen Imperativ eine weitere Begründung und neue Form zu geben, wodurch ihm die sittliche Würde gewahrt werden soll. „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern er muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden."[3]) Wenn Einer z. B. die Rechte Anderer vergißt, so bedient er sich der Person Anderer blos als Mittel und vergißt, daß er alle vernünftige Wesen nur als solche betrachten darf, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck enthalten müssen. Denn die Vernunft ist in jedem Menschen die leitende Gebieterin. Diese aber ist in allen dieselbe, und deshalb muß das Wollen des Einzelnen, das aus der Vernunft stammt, als ein allgemeines Gesetz angesehen werden, das keiner ignoriren oder unbefolgt lassen darf. Das, was hiernach dem kategorischen Imperativ seine

[1]) S. 21 und 22. [2]) S. 46. [3]) S. 52.

Achtung und Würde verleiht, ist der Umstand, daß er Ausdruck des vernünftigen Wesens ist. Das vernünftige Wesen hat in sich absolute Würde und verleiht diese allem, was daraus hervorgeht. Aber gegen diese Deduction ist geltend zu machen, daß nach Kant's eigenem Princip die sittliche Würde des Willens und also auch des kategorischen Imperativs nicht in der Hohheit seines Ursprungs liegen kann, daß vielmehr das Vernünftige in sich selbst begründet sein muß, welches letztere nachzuweisen und aufzuzeigen war.

Statt dessen gewinnt Kant aus dem Vorhergehenden den neuen Gedanken, daß der Wille des Einzelnen, weil er vernünftig ist, auch die Fähigkeit besitze, ein allgemeingesetzgebender zu sein; denn seine Imperative sind in allen vernünftigen Wesen dieselben. Dieser Grundsatz ist das Princip der Autonomie des Willens im Gegensatz zu allen anderen, die sämmtlich der Heteronomie zugehören.[1]) Nach demselben ist der Wille nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen erst dem Gesetze, davon er selbst sich als Urheber betrachten kann, unterworfen angesehen werden muß.[2]) —

Nachdem nun Kant die Allgemeingültigkeit der Maxime als sittliches Princip aufgestellt und die Würde des kategorischen Imperativ darin gefunden hat, daß er Ausdruck des vernünftigen Wollens ist, wodurch der Wille des Einzelnen zugleich ein allgemeingesetzgebender wird, steht ihm eine neue Arbeit bevor. Denn soll Sittlichkeit kein Hirngespinst sein, so muß nachgewiesen werden, daß der kategorische Imperativ wahr und nebst der Autonomie des Willens als ein Princip a priori schlechterdings nothwendig ist.[3]) Die Autonomie des Willens ist nun aber nur dann vorhanden, wenn der Wille unabhängig von fremden, ihn bestimmenden Ursachen wirkend ist, wenn er frei sich zeigt von der Causalität der Naturnothwendigkeit, während jeder Einfluß fremder Ursachen ihn zu einem heteronomen macht. So führt der Begriff der Sittlichkeit hin zur Idee der Freiheit, das Sittengesetz fordert die Freiheit des Willens; denn ein Wille unter sittlichen Gesetzen und ein freier ist einerlei.[4]) Die Freiheit muß daher als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden.[5]) Hierzu bedarf es einiger Sätze aus der Kritik der reinen Vernunft. Die Metaphysik muß unterscheiden zwischen Erscheinungen, zu deren Erkenntniß der menschliche Verstand allein gelangt, und Dingen an sich, die uns niemals bekannt werden können.[6]) Die Erscheinungen gehören der Sinnenwelt an, die Dinge an sich der Verstandeswelt. Der Mensch selbst lernt sich durch den innern Sinn nur kennen nach den mannichfaltigen Erscheinungen seines eigenen Subjects, während sein Ich, wie es an sich selbst ist, verborgen bleibt. Denn

[1]) S. 57. [2]) S. 55. [3]) S. 72. [4]) S. 74.
[5]) S. 75. [6]) S. 78.

auch der Mensch gehört theils der Sinnenwelt an, nämlich hinsichtlich der bloßen Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Sinne, theils aber der intellectuellen Welt, und zwar in Ansehung dessen, was in ihm unmittelbar zum Bewußtsein kommt, weil es auf reiner Thätigkeit beruht, nicht auf Afficirung der Sinne. Das Vermögen aber im Menschen, wodurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, ist die Vernunft.[1]) Weil diese nicht der Erfahrungswelt, sondern der intellectuellen angehört, ist sie frei von aller Einwirkung der Gegenstände der Sinnenwelt, frei von allem Causalnexus und nichts als reine Selbstthätigkeit, reine Spontaneität. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen. Ihre Eigenschaft ist vollständige Freiheit, so daß jede Art von Bestimmung unmöglich und undenkbar erscheint.[2])

Vermittelst der Vernunft gehört also der Mensch der Verstandeswelt an. Wäre er bloßes Glied der Verstandeswelt, so würden alle seine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß, d. h. sittlich sein.[3]) Wäre er andernfalls nur ein Glied der Sinnenwelt, so würden alle Handlungen gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur unterworfen, also unsittlich sein. Nun aber bildet die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt und enthält mithin die Gesetze derselben.[4]) Die Verstandeswelt ist demnach für den menschlichen Willen, der ja seinem eigentlichen Wesen nach zur Verstandeswelt gehört, unmittelbar gesetzgebend, und der Mensch muß sich als Intelligenz, obgleich andrerseits als ein zur Sinnenwelt gehörendes Wesen, dennoch dem Gesetze der Verstandeswelt, also der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz der Verstandeswelt enthält, und mithin der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für sich als Imperative und die diesem Princip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen. Auf diese Weise sind Kant's Imperative möglich: nämlich dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede der intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein sollen.[5]) Es ist also so, daß zu meinem durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee desselben aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst practischen Willens hinzukommt, und dieser letztere enthält die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft.[6]) Das moralische Sollen ist demnach eigenes nothwendiges Wollen des Menschen, das er besitzt als Glied einer intellectuellen Welt, und es

[1]) S. 80. [2]) S. 80. [3]) S. 81. [4]) S. 82.
[5]) S. 82. [6]) S. 82.

wird von ihm nur sofern als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.[1])

Aus dem allen ergibt sich, daß während die Kritik der reinen Vernunft sich damit begnügen konnte und mußte, die Freiheit als einen möglichen Begriff darzustellen, in practischer Hinsicht dieselbe als nothwendig gefordert werden muß.

Wenn nun auch niemals erklärt werden kann, wie Freiheit möglich sei, wenn Freiheit auch immer eine bloße Idee bleibt, deren Realität auf keine Weise dargethan werden kann,[2]) wenn demnach uns auch das Interesse, welches der Mensch an den moralischen Gesetzen nimmt, unerklärlich bleibt, da es gänzlich unmöglich ist, einzusehen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung von Lust oder Unlust hervorbringe,[3]) so bleibt doch die Idee einer reinen Verstandeswelt als deren Glied unser Wollen mit absoluter Freiheit ausgestattet ist, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behuf eines vernünftigen Glaubens,[4]) um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reiches der Zwecke an sich selbst, d. i. eines Reiches vernünftiger Wesen, zu welchem wir nur dann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.[5]) —

Hiermit hatte Kant sein Werk: „die Begründung der Ethik durch den Pflichtbegriff" beendet. Der kategorische Imperativ, welcher in diesem Begriffe enthalten ist, erhebt diejenige Maxime zur sittlichen, welche Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen darf. Die Würde derselben liegt zugleich darin, daß sie aus der Vernunft stammt oder daß sie Ausdruck eines vernünftigen Wesens ist, und ferner darin, daß in derselben jedes vernünftige Wesen als sein eigner Gesetzgeber auftritt. Die Richtigkeit dieser Autonomie des Willens und des hierdurch möglichen kategorischen Imperativs und die Gültigkeit derselben als ein Princip a priori hatte Kant nachzuweisen versucht durch die Lehre von der transscendentalen Freiheit. Wie stellte sich nun Herbart zu diesem Kantischen Aufbau der practischen Philosophie? —

IV.

Herbart's Kritik der Kantischen Begründung der Ethik.

So freudig Herbart den Kampf Kant's gegen den Eudämonismus begrüßt hatte und so hoch er das Verdienst Kant's nach dieser Seite hin schätzte,

[1]) S. 83. [2]) S. 88. [3]) S. 89. [4]) S. 92.
[5]) S. 93.

so daß er ihn als den Reformator der Sittenlehre pries, — der Begründung der Ethik als Pflichtenlehre durch den kategorischen Imperativ und mit Hülfe der transscendentalen Freiheit konnte er nicht beistimmen.

Kant ging von der Annahme aus, die Moral müsse auf den Pflichtbegriff gebaut werden. Dieser Begriff war schon vor Kant in den Vordergrund der Ethik getreten. „Die ersten Spuren desselben kommen bei den Stoikern vor, und nach ihrem Beispiel entlehnte Cicero von dem Pflichtbegriff bekanntlich den Titel zu einer seiner ausführlicheren ethischen Abhandlungen. Die Veranlassung, daß die Behandlung der Ethik als einer Pflichtenlehre später beinahe die ausschließlich herrschende wurde, liegt in dem Einfluß, welchen das Christenthum auf ihre Gestalt gewann".[1]) Man hielt eben die absolute Verbindlichkeit, welche der Pflichtbegriff ausdrückt, für besonders geeignet, die Würde der sittlichen Gesinnung zu wahren und ihre Reinheit aufrecht zu erhalten.

Warum sollte nun der Pflichtbegriff nicht als der erste hervortreten, auf welchen die Ethik als Wissenschaft sich stützte? Herbart beantwortet diese Frage an verschiedenen Stellen in seinen Schriften zur Ethik, vor allem auch mit meisterhafter Schärfe und bewundernswerther Bündigkeit in den „Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständniß über die ersten Gründe der practischen Philosophie erschweren":[2]) „Sollte der Pflichtbegriff in der Ethik der erste sein, so müßte eine unmittelbare Gewißheit von der Gültigkeit eines ursprünglichen Gebotes vorhanden sein. Eine solche kann es nicht geben. Denn Gebieten ist Wollen; und sollte ein Gebot, als solches, ursprüngliche Gewißheit besitzen, so müßte ein Wollen, als solches, einen Vorrang vor anderem Wollen haben, das jenem unterworfen werden soll. Aber als Wollen ist jedes Wollen dem anderen gleich. Folglich als Wollen hat kein Wollen irgend einen Vorrang vor anderem Wollen. Folglich als Gebot kann kein Gebot ursprünglich gebieten. Folglich als Gebotenes kann kein Gebotenes ursprünglich Pflicht sein. Und deshalb ist der Pflichtbegriff ein abgeleiteter, der in die eigentliche Grundlegung der practischen Philosophie gar nicht gehört".[3])

In ausführlicher Weise behandelt Herbart dann den Gedankengang Kant's in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in seiner „Analytischen Beleuchtung des Naturrechtes und der Moral". § 45—52.[4]) Er erklärt hier seine Uebereinstimmung mit Kant bis zu der Folgerung, daß nicht materielle, sondern formelle Principien den Bestimmungsgrund des Willens bilden müssen. „Denn so lange ein Wille als ganz einzeln stehendes Wollen betrachtet wird, ist dies Wollen kein Gegenstand der Beurtheilung mit Lob und Tadel, sondern es ist gleichgültig, weil die Bestimmung, daß es ein solches oder anderes sei, alsdann

[1]) G. Hartenstein, Grundbegr. d. eth. Wissenschaften III, S. 55.
[2]) Werke IX, S. 19. [3]) S. 20. [4]) Werke VIII.

nur darin liegt, auf welchen Gegenstand es gerichtet ist. Nicht aber den Gegenständen, welche hier nach Ausschließung der Güterlehre als gleichgültig betrachtet werden, mithin ihren Unterschied nicht auf den Willen übertragen können, — sondern dem Willen selbst soll in der Sittenlehre ein Werth oder Unwerth beigelegt werden. Also muß das Wollen nicht als einzeln stehendes, sondern mit anderen zusammengefaßt in Betracht gezogen werden. Jede Zusammenfassung, welche als solche eine neue Bedeutung erlangt, ergibt eine Form. Also kann nur der Form des Willens ein Werth oder Unwerth beigelegt werden."[1]) Nachdem das einmal anerkannt war, hätte Kant nichts anderes zu thun gehabt als die betreffenden Verhältnisse des Willens, die betreffenden Formen, denen ein Werth beigelegt werden muß, aufzusuchen. „Statt dessen macht er einen Sprung und fährt fort: „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung". Er redet also nicht mehr vom Wollen, er gewinnt auch nicht durch Zusammenfassungen verschiedenen Wollens die Formen, welche sich zur Beurtheilung würden dargeboten haben, sondern er redet vom Gesetze. Das Gesetz ist nun wohl ein Wollen, aber ein Wollen des Gesetzgebers. Allein vom Willen eines Gesetzgebers war hier noch nicht der Ort zu reden, sondern von einer Beurtheilung mit Lob und Tadel. Sonst würde Gefahr einer solchen Verwechslung entstehen, wie wenn der Gesetzgeber als Herr gedacht, und der Unterschied des guten und bösen Willens nun darin gesucht werden sollte, ob der Wille der Untergebenen dem Herrn nützlich oder schädlich sei, wodurch Gutes und Böses sich in Güter und Uebel für den Herrn auflösen und in die weit größere Klasse solcher Güter und Uebel zurückfallen müßte. Dies war sicher nicht Kant's Meinung. Vom Begehren, sofern demselben ein Werth oder Unwerth zukommt, hatte er die Objecte, die Materie als das Gleichgültige zurückgewiesen. Dabei mußte es bleiben. Keineswegs aber mußte er vom Gesetze die Materie absondern und nicht die bloße Form der allgemeinen Gesetzgebung übrig behalten. Das Gesetz würde durch die Beurtheilung der Willens-Verhältnisse seinen mannichfaltigen Inhalt gefunden haben".[2])

Das Gesetz, welches Kant auf diese Weise gewonnen hatte, lautete bekanntlich: „Handle so, daß du wollen könnest, die Maxime deines Handelns sei allgemeines Gesetz". Die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Maxime wäre demnach daran zu erkennen, ob, wenn sie als allgemeines Gesetz gedacht wird, ein Gut dadurch allgemein möglich oder unmöglich sei. Herbart wendet, indem er auf eine Stelle Spinoza's hinweist (Tract. polit. cap. 2, § 11 und Tract. theol.-polit. cap. 16) dagegen ein, daß dies nicht einmal immer zutreffe. „Denn es

[1]) S. 255 und 56.
[2]) S. 256 und 57.

möchte wohl Einige geben, welche das Recht eines Stärkeren im Gebiete des Denkens und Redens als allgemeines Gesetz zu wollen für möglich halten, ohne zu besorgen, daß alsdann aller Glaube aufhören werde."[1]) Außerdem macht er auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die sich einstellen, wenn man die Maxime, welche bei einer bestehenden Handlung vorauszusetzen ist, genau und mit Rücksicht auf die Umstände abfassen soll.[2]) Vor Allem aber hebt er hervor, „daß Kant die Sittlichkeit zunächst im Gehorsam suche, daß also das moralische Urtheil die Handlungen sammt den durch sie geäußerten Gesinnungen nicht ursprünglich würdige, sondern dieselben der Frage nach ihrer Einstimmung oder Abweichung vom Allgemeingesetzlichen unterwerfe.[3]) Die allgemeine Gesetzlichkeit aber, wie nöthig und nützlich sie auch übrigens sein möge, enthält nicht den ersten Grund aller sittlichen Werthschätzung.[4]) Vor allem Befehlen und allem Sollen muß vielmehr das feststehen, was dem Gebot seine Würde, dem Gehorsam seine Achtbarkeit, der Tugend ihren Ruhm, der Pflicht ihre Verbindlichkeit ertheilt und den Vorwurf des Despotismus und der Knechtschaft aufhebt. Der weite Raum dagegen, worin Jemand seinen Befehl kann erschallen lassen, gibt dem Imperativ keine Würde: Der Umfang des Gebots ist nicht seine Würde.[5]) Herbart rügt endlich, daß Kant in dem Princip der Allgemeingültigkeit das sittliche Urtheil aus der Logik entnahm, obwohl doch logische Urtheile sittlich durchaus gleichgültig sind. Während in der Ethik es sich darum handelt, Urtheile des Gefallens oder Mißfallens, des Lobes oder Tadels über vorhandene Verhältnisse des Willens auszusprechen, stellte Kant für die Beurtheilung der sittlichen Maximen nur das logische Kriterium auf, daß sie, allgemein gedacht, sich nicht widersprächen.[6]) —

Wenn nun weiter Kant seinem kategorischen Imperativ dadurch Würde zu verschaffen suchte, daß er ihn als ein unmittelbares Gebot der practischen Vernunft darstellte, so bemerkt Herbart, daß es Kant hier allerdings gelang, mitten in der Negation die Spur eines positiven Gedankens aufzufinden.[7]) Da er sah, daß alle hypothetischen Imperative durch Zwecke bestimmt werden, suchte er nach einer Analogie für den kategorischen Imperativ. Und er gelangte zu dem Satze: Vernunftwesen sind Zwecke an sich selbst. Wofern sich hierin das Bewußtsein ausspricht von der Würde der sittlichen Person, mußte nun nachgewiesen werden, was der Person die Würde verleiht; das Vernünftige mußte analysirt, es mußten die wohlgefälligen Formen des Willens hervorgesucht werden; denn aüs den Urtheilen über dieselben konnten sich erst die Bestimmungen ergeben für einen kategorischen Imperativ. Das that aber Kant nicht. Er führte die Vernunft sogleich als Gebieterin ein. So lange aber das wahre Gute nicht an und für sich

[1]) ibid. S. 257. [2]) ibid. S. 258. [3]) ibid. S. 259.
[4]) ibid. S. 260. [5]) Werke II, S. 326.
[6]) Werke IX, S. 274 und S. 327. [7]) Werke VIII, S. 186.

dargestellt wird, so lange haben Gebote, sie mögen nun der Vernunft oder Gott oder dem Staat beigelegt werden, keinen unmittelbar und ohne Widerrede anzuerkennenden Sinn, und die Verhältnisse, welche man construirt zwischen gebietenden und gehorchenden Willen kommen in den Verdacht, nichts zu bedeuten. Die Sittenlehre wird immer in eine solche schiefe Stellung gerathen, so oft man mit dem Befehlen, mit den Imperativen beginnt.[1]) Kant wurde dazu verleitet durch das alte psychologische Vorurtheil, Kräfte und Vermögen in der Seele zu erblicken, wo doch nichts sich findet als ein Gewebe und Geflechte von Vorstellungen, Gefühlen und Begehrungen. Er hielt nun seine practische Vernunft auch für ein Vermögen und den kategorischen Imperativ für ein Factum desselben,[2]) womit allerdings jedes weitere Untersuchen und Analysiren abgeschnitten war und der Irrthum eine sichere, unangreifbare Stellung erhielt. —

Was endlich die Autonomie des Willens betrifft, nach welcher dem kategorischen Imperativ deshalb sittliche Würde zukommen soll, weil das vernünftige Wesen sich das durch jenen ausgesprochene Gesetz selbst gibt, so weist Herbart darauf hin, daß man sich hiernach den Willen gespalten denken müsse,[3]) gespalten in einen gehorchenden und gebietenden, wobei alles Andere eher möchte erklärt werden als der sonderbare Vortritt eines Willens vor einem andern in dem nämlichen Subject. Denn aus welchem Grunde sollte ein Willen gebunden sein an den andern Willen derselben Person? Etwa darum, weil der eine Wille beständig sei, der andere aber wankelmüthig, der eine wesentlich und der andere zufällig? Oder will man sich betreffs der Entscheidung dieser Frage berufen auf die übersinnliche Natur des vernünftigen Willens? Immer würde man nichts anderes als ein bloßes Naturgesetz zu Tage fördern, noch dazu ein Naturgesetz, von dem die Erfahrung nichts weiß; denn Niemand kann darthun, daß der vorgeblich gebietende Wille besser zu herrschen verstehe in dem Menschen als der, welchem das Gehorchen bestimmt ist. „Naturgesetze nun ergeben Naturnothwendigkeiten. Aber nicht dahin war der Sinn derer gerichtet, welche in der Pflicht eine Gebundenheit des Willens an den eignen bindenden Willen nachzuweisen unternahmen. Vielmehr hofften sie, einen Jeden, auch den hartnäckig Widersetzlichen, an seine Pflicht mahnen zu können, ohne die Thatsache, ob er wirklich sich selbst pflichtmäßig gebiete, auch nur in Frage bringen zu dürfen".[4])

Herbart ist natürlich nicht der Meinung, als ob der Pflichtbegriff ganz aus der Ethik zu verbannen sei. Er will ihm nur nicht den primären, sondern erst einen secundären Platz eingeräumt wissen, d. h. er hält ihn nicht für ein Princip, sondern für einen ableitbaren ethischen Begriff. Nachdem durch die ursprünglichen Urtheile des Beifalls oder Mißfallens zuerst absolute Normen des Guten ge-

[1]) Werke II, S. 324 und 25. [2]) Werke IX, 20. [3]) Werke VIII, 9.
[4]) Werke VIII, S. 9.

schaffen sind, die keinem Zweifel mehr Zutritt gewähren an ihrer Würde, wird der sittlich Urtheilende allerdings Betrachtungen anstellen und Vergleiche ziehen zwischen den gedachten absolut lobenswerthen Willensverhältnissen und den wirklichen Aeußerungen seines Willens. Daraus werden sich abgeleitete, moralische Urtheile ergeben, die sich nach und nach zu feststehenden Vorbildern und Vorzeichnungen, zu Wegweisern für den Willen gestalten und, wenn sie ihre Gleichheit unter den verschiedensten Verhältnissen und Umständen nachgewiesen haben, dem Willen als Regeln oder normative Gesetze erscheinen, an die er gebunden ist. In dem Sollen, was sie ausdrücken, hat die Pflicht, d. h. die Gebundenheit des Willens ihre Begründung[1]), und sie empfängt ihre mannichfache Gestaltung durch die verschiedenartig gestaltete Lage der Dinge und die wechselnden Verhältnisse des Lebens. Je übereinstimmender aber der thatsächliche Wille sich gestaltet mit den gedachten absolut würdigen Willensnormen, je seltener sich zwischen beiden Differenzen einstellen, desto seltner werden auch die Imperative der Pflicht, und desto harmonischer gestaltet sich das innere Lebensbild des Menschen und nähert sich — wenn auch in weiter Ferne — dem Bilde des absolut Heiligen, welches in seiner reinen, nie getrübten Schönheit und Harmonie die Gemüther mit Bewunderung erfüllt — der Mensch wird Gott ähnlicher. —

Mit dem kategorischen Imperativ hing bekanntlich die transscendentale Freiheit auf's engste zusammen.[2]) Da Kant die Würde des sittlichen Wollens in der Autonomie des Willens erblickte, nach welcher der Wille nicht bestimmt sein durfte durch irgend ein Begehren, einen Wunsch oder eine Neigung, überhaupt nicht durch die Vorstellungen eines Andern, sondern unbekümmert um alles Uebrige aus sich selbst seine Weisungen empfangen mußte, so bedurfte er eines uranfänglichen Wollens, eines Vermögens, einen Zustand absolut anzufangen. Das war die transscendentale Freiheit.[3]) In derselben war das Wollen herausgehoben aus allem Causalzusammenhange, durch welchen unter empirischen Verhältnissen der Wille geleitet wird durch die mannichfachen Vorstellungen, durch Begierden und Gewohnheiten, durch Triebe und Leidenschaften. Es war erhaben über alle Zeitverhältnisse und somit frei von jedem nexus causalis. Dieser ursprüngliche Wille war der eigentlich wirkliche und allein zurechnungsfähige, dagegen der Wille der Sinnenwelt nur ein Phänomen von jenem ursprünglichen. War das uranfängliche Wollen ein reines, so mußten sich im Leben auch richtige Erscheinungen desselben zeigen; traten aber in der Sinnenwelt Conflicte zu Tage zwischen Wollen und Sittengesetz, so lag die Verunreinigung in dem ursprünglichen Wollen. Das Gute war demnach eine intelligible That wie das Böse.[4])

Diese ganze Lehre von der transscendentalen Freiheit wurde nun hinfällig,

[1]) Werke IX, S. 177. [2]) Werke VIII, S. 344 und IX, S. 258.
[3]) Werke IX, 20 und 243. [4]) Werke IX, S. 21.

sobald als die Thatsache eines kategorischen Imperativs im Sinne eines Factums der Vernunft als unmöglich und nicht vorhanden nachgewiesen war. Denn so wie man eingesehen hatte, daß die Autorität der Sittlichkeit erhaben ist über allem Wollen und allein sich gründet auf die willenlosen Urtheile des Vorziehens und Verwerfens, die über den Willen gesprochen werden, hatte ein uranfängliches Wollen gar nichts mehr zu bedeuten. Es unterlag der Prüfung durch jene Urtheile eben so gut alles Andere und auch bei ihm erhob sich die Frage: ob es gut sei oder böse.[1]) Herbart hielt deshalb auch die Lehre von der transscendentalen Freiheit beseitigt zugleich mit der des kategorischen Imperativs.

Da aber jene Lehre einen großen Anklang und weite Verbreitung gefunden hatte sowohl bei den Zeitgenossen Kant's als auch bei nachfolgenden Philosophen, so kam Herbart wiederholt, besonders auch in seinen Briefen über die Freiheit,[2]) auf dieselbe zurück, um die Widersprüche und Ungereimtheiten, welche in derselben lagen, wie auch die schlimmen Consequenzen, die sich aus derselben ergaben, nachzuweisen.

Betrachtet man nämlich die transscendentale Freiheit Kant's näher und fragt sich, worin denn eigentlich der Act der absoluten Selbstbestimmung, welchen sie bedeutet, seinen Grund habe, so ist nur eine zweifache Antwort möglich. Entweder ist derselbe ganz ohne Grund oder er findet seinen Grund in einer vorauszusetzenden Selbstbestimmung.[3]) Im ersten Falle ist jener Actus der absoluten Selbstbestimmung nichts als ein absolutes Werden, das gleichbedeutend ist mit absolutem Zufall. Statt der eingetretenen intelligibeln That hätte auch das gerade Gegentheil davon geschehen können. Man hätte demzufolge eben so wenig Recht, einen Menschen zu achten und zu loben wegen der vollbrachten guten Handlungen als ihn zu verachten und zu verurtheilen wegen seiner bösen Thaten. Man könnte ihn im ersteren Falle nur beglückwünschen, im letztereu aber beklagen. Ginge aber wirklich eine Selbstbestimmung voraus, die natürlich nur eine innerliche, von äußeren Motiven unabhängige sein könnte, so würde sich bei dieser die Frage nach dem Woher wiederholen; bei einer nochmaligen Zurückverlegung aber derselbe Fall eintreten und mithin sich eine unendliche Reihe ergeben, die alles Suchen nach einer ersten, wirklichen Selbstbestimmung, also auch nach einer Zurechnung unmöglich macht. „So löst sich der ganze Begriff der transscendentalen Freiheit vollständig auf in das Dilemma, welches auf der einen Seite durch absolutes Werden schreckt, welches nicht besser ist als absoluter Zufall; auf der andern Seite aber nur den (von Zeitbedingungen nicht afficirten) Unbegriff unendlich vieler in einander enthaltener intelligibler Thaten übrig läßt, die, gleich Schatten, noch darauf warten, durch die nimmer zu findende erste Selbstbestimmung realisirt zu werden".

[1]) Werke IX, S. 21. [2]) Werke IX, S. 241 ff. [3]) Werke IX, S. 24.

Ebenso deckt die Frage nach der Entstehung des Bösen einen Widerspruch auf im Begriff der transscendentalen Freiheit, welcher nicht lösbar ist. Nach Kant war ein freier Wille identisch mit einem sittlichen Willen. Da aber der Wille durchaus der intelligiblen Welt angehörte, also durchweg frei war, so konnten auch seine sämmtlichen Erscheinungen nur Reinheit von jedem empirischen Bestimmungsgrund, also Uebereinstimmung mit dem Gewissen darstellen. Woher aber dann das Böse? Kant wußte schließlich keinen anderen Ausweg als dasselbe hervorgehen zu lassen aus der Unterordnung des Willens unter empirische Motive, wodurch also der Wille dem zeitlichen Causalzusammenhange wieder unterstellt war. Das hieß aber, wie Herbart bemerkt, nichts anderes, als die Freiheit für unfrei und die practische Vernunft für unvernünftig erklären.[1])

Daß die transscendentale Freiheit überhaupt nichts zur Sittlichkeit beitragen konnte, lag in ihrer Natur. Was half es dem Menschen frei zu sein in einer Welt, wo gar nicht gehandelt wurde, während er dazu verdammt war, unfrei zu sein während seiner Lebenszeit, wo es sich gerade darum handelte, Pflichten zu erfüllen und die Entscheidung zu treffen für das Gute oder das Böse? Kant mochte etwas derartiges fühlen, als er es aussprach, die Moralität unseres Handelns sei uns gänzlich verborgen. (Krit. d. rein. Vern., S. 579.) Aber in der practischen Philosophie kommt es gerade darauf an, daß der Mensch sein Wollen klar erblickt, und daß er sich bewußt ist, ob dasselbe den idealen Anforderungen entspricht oder nicht. Wie möchte er sonst erkennen, ob er auf dem rechten Wege wandelt, und wie könnte er, ohne von seinem Irrthum überzeugt zu sein, an sein Wollen die Aufforderung richten zur Umkehr, zur Besserung?[2])

Als eine Consequenz der falschen Freiheitslehre Kant's deckt Herbart sodann auf die Hinneigung der Ethik Kant's nach der Seite des Rechts, die Verbannung der natürlichen Kraft und des Wohlwollens aus dem Gebiete des Guten, mit einem Wort die Rigorosität der Kantischen Sittenlehre, die auch sonst vielfach Anstoß erregte, z. B. bei Schiller. Da Kant die Tugend allein aus der transscendentalen Freiheit ableitete, um jede empirische Bestimmung des Wollens abzuschneiden, so übersah er ganz, daß ein kräftig entwickeltes Wollen die Voraussetzung ist für ein sittliches Wollen, daß ferner die Stärke und Größe des Willens, wie auch die unmittelbare Hingebung desselben an ein anderes fremdes Wollen ohne alles eigene Interesse, bestimmte Seiten oder Darstellungen des Guten sind eben so gut, wie ein rechtliches, seine Pflichten beachtendes Wollen. Vollkommenheit als energisches, reiches und planmäßiges Wollen und Wohlwollen wurden so aus der Kantischen Sittenlehre hinausgedrängt. Recht und Billigkeit blieben allein übrig, damit die innere Freiheit sich an ihnen realisire. Da-

[1]) Werke IX, S. 373. [2]) Werke VIII, S. 188.

durch erhielt die Kantische Lehre einen einseitig juridischen Character und gab zu dem berechtigten Tadel Anstoß, daß sie das Juridische mit dem Ethischen verwechsele und auf dem mechanischen Gebiet des bloßen Rechts verweile. (Schleiermachers Kritik der Sittenlehre, zweites Buch, erster Abschnitt an mehreren Stellen).[1])

Auch die Unmöglichkeit aller Erziehung, des einzelnen Menschen sowohl als des ganzen Menschengeschlechts, weist Herbart nach als eine naturgemäße Folge der Kantischen Freiheitslehre. Wenn der Mensch eintritt in das Leben, so hat er sich (dies verlangt die Consequenz jener Freiheitslehre) bereits entschieden in allen seinen Handlungen für das Gute oder das Böse. An der einmal vollbrachten intelligiblen That ist nichts mehr zu ändern. Weder Belehrungen noch Ermahnungen, weder Warnungen noch Züchtigungen können eine Wendung hervorbringen an einem Willen, dessen Aeußerungen in der Sinnenwelt nichts sind als Erscheinungen jenes intelligiblen Willens, der seine Wahl vor und außerhalb aller Zeit getroffen hat. Und wenn der Einzelne meint, an seiner Besserung arbeiten zu können, so ist das nur ein Traum. Wenn aber Andere sich die Erziehung ihrer Mitmenschen, die Besserung der Sünder zu ihrer Lebensaufgabe stellen, so ist es dasselbe, als wenn sie sich vorgenommen hätten, Wasser in das Faß der Danaiden zu schöpfen. Die Menschheit müßte so auf dem Standpunkte stehen bleiben, den sie einmal eingenommen hat. Wie sollten auch die Verdienste eines früheren Geschlechtes einem späteren zu Gute kommen? Vermöchten etwa die Beispiele großer und guter Charactere die spätern Generationen zur Nachahmung zu ermuntern? Oder wäre zu hoffen, daß die Häßlichkeit des Lasters, wovon die Geschichte redet, einen abschreckenden Einfluß ausüben werde auf die Nachfolgenden? Mit nichten! Denn die Entschließungen der Jetztlebenden haben nichts zu thun mit der Zeit, in welcher sie leben, und in der Andere leben werden; sie sind unabhängig von aller Zeit und allem, was in der Zeit geschieht, sie sind zeitlos. Wer demnach glaubte an einen sittlichen Fortschritt in der Welt, an einen allmäligen Sieg des Guten unter göttlicher Hülfe und Mitwirkung — der befände sich in einem schweren Irrthum.[2])

Mit dem Hereinziehen der transscendentalen Freiheit überschritt Kant überhaupt die Grenzen der practischen Philosophie und mischte theoretische Philosopheme ein, welche er selbst zuvor aus dem Gebiete der Ethik gewiesen hatte.[3]) Schon Schleiermacher in seiner Kritik der Sittenlehre sagte von dem Freiheitsbegriff: „Es liegt dieser Begriff gar nicht innerhalb des abgesteckten Gebietes. Denn Keiner, er bejahe ihn nun oder verneine ihn, wird behaupten, daß, wenn

[1]) Werke VIII, S. 346—47.
[2]) Werke IX, S. 31 und 32 und Werke I, S. 212.
[3]) Werke IX, S. 14.

seine Ueberzeugung hiervon sich änderte, er dann Anderes für gut und Anderes für böse halten würde als zuvor".[1]) Die Verirrung Kant's in metaphysische und psychologische Untersuchungen mußte aber erfolgen, sobald er die ideale Freiheit verwechselte mit der realen und statt des „Sein-Sollenden", welches absolute Normen aufstellt für das Geschehen im Gebiete des Sittlichen, vom „Seienden" sprach.[2]) —

Wohl kennt Herbart auch eine Freiheit. Aber diese besteht in nichts Anderem als in der Fähigkeit des sittlichen Menschen, den Begierden und sinnlichen Motiven zu widerstehen kraft seines Entschlusses, seiner besten Einsicht gemäß zu leben.[3]) Von einem Vermögen der Freiheit ist hier nicht die Rede, vielmehr geschieht alles nach sittlichen Determinationen, und ein unmotivirtes Wollen ist ganz ausgeschlossen. Es ist wohl auf den ersten Blick einleuchtend, daß nur eine solche Freiheit, bei welcher der Mensch sich seines bessern Ich bewußt ist, sowie des Kampfes, welchen er gegen die Gelüste des Fleisches, die sich oft mächtig erheben, zu kämpfen hat, eine sittliche Bedeutung haben kann. Erst eine solche Freiheit vermag das Gemüth zu erfüllen mit der süßen Wonne, sich der Knechtschaft entzogen und den Sieg über den Feind errungen zu haben. Aber auch nur auf diese Weise erhält der Mensch das Gefühl seines Werthes und die Sicherheit eines sittlichen Fortschrittes durch eigene Kraft. Aber das würde man vergebens suchen bei der transscendentalen Freiheit Kant's, welche identisch ist mit jener indifferenten Wahlfreiheit, bei welcher sich der Mensch, er weiß selbst nicht warum, durch bloßes blindes Ungefähr, entweder zum Guten oder Bösen entschließt.[4])

Nur aus dem Begriffe dieser falschen Freiheit erklärt sich die Verlegenheit Kant's, welche er gegen das Ende der Grundleg. z. M. d. S. ausspricht: ein Interesse ausfindig zu machen, welches das vernünftige Wesen an den Moralgesetzen nehmen könnte.[5]) Wo jede Causalität, jedes Einwirken des einen auf das andere ausgeschlossen ist, da ist auch kein Bestimmungsgrund denkbar, welcher den Willen lenkte und den Anlaß darböte zu einem Entschluß des vernünftigen Wesens. Außerdem wäre freilich auch der kategorische Imperativ, der ja nichts verlangte als eine allgemeine Gesetzlichkeit, nicht geeignet gewesen, ein Interesse zu wecken. Wo nichts dem Auge des betrachtenden Ich sich darbietet als eine gerade Linie, eine bloße mathematische Länge, da fehlt absolut alles das, was das Gefühl eines Werthes erregen, was gefallen oder mißfallen könnte. Und nur aus dem, was fähig ist, ein solches Gefühl zu erregen und Beifall oder Mißfallen hervorzurufen, kann ein Interesse sich bilden.[6]) Daß bei Kant, wenn auch nicht

[1]) Krit. d. Sittenl., S. 10. [2]) Werke VIII, S. 189. [3]) ibid. S. 183. [4]) Werke IX, S. 372. — Zeitschr. f. ex. Phil. Bd. 1, S. 316. [5]) Werke VIII, S. 189. [6]) Werke IX, S. 304.

in seinem System, so doch in seiner Person das höchste und reinste moralische Interesse vorhanden war, zeigt sich in seinem Begriffe eines Reiches der Zwecke, eines mundus intelligibilis.[1]) Zu dieser idealen Welt, zu diesem Reiche vernünftiger Wesen sollten alle die gehören, welche sich verbunden hatten zu dem Zwecke, allein nach den Maximen der Freiheit, nach den selbstgegebenen, aus der Vernunft kommenden und darum allgemein gültigen Gesetzen zu leben. Freilich ist dieser Zweck in seiner Unbestimmtheit schlechthin nichtssagend, da eine nähere Betrachtung immer nur Negationen aufweist und vergeblich nach einem positiven Gedanken, einer positiven Bestimmung suchen läßt. Dazu begreift man nicht, wie die selbstgesetzgebenden Wesen Kant's in der idealen Welt ihre gemeinschaftliche Thätigkeit zu Stande bringen wollen. Es fehlt ja zum Zusammenwirken, ohne welches ein Reich vernünftiger Wesen undenkbar ist, in der idealen Welt an dem Causalverhältniß. Ein gemeinschaftliches Thun, ein einmüthiges Streben nach einem und demselben Ziele ist ohne wechselseitige Beziehung, ohne Ermunterung und Unterstützung des Einen durch den Anderen undenkbar.[2]) —

Herbart hatte somit die Unhaltbarkeit des kategorischen Imperativs sowie der Autonomie des Willens und der transscendentalen Freiheit, welche durch jene gefordert wurde, nachgewiesen. Was hatte er jetzt zu setzen an die Stelle des von ihm Zurückgewiesenen?

V.

Die practischen Ideen Herbart's.

Nachdem Herbart die Unmöglichkeit dargethan, die Ethik als Pflichtenlehre zu begründen durch den kategorischen Imperativ und mit Hülfe der transscendentalen Freiheit, knüpfte er an jenem Punkte in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten wieder an, wo Kant nach Verwerfung aller materiellen Principien rein formelle Bestimmungsgründe für das Sittliche gefordert hatte. Er stellte es sich zur Aufgabe, diesen Gedanken consequent fortzuführen und so das von Kant begonnene Werk im Kantischen Geiste zu vollenden. Kant hatte darin geirrt, daß er, anstatt den Willen von aller Materie zu befreien, das Gesetz alles Inhaltes entledigte und als einziges formales Princip die Angemessenheit des Willens an das Gesetz hinstellte, freilich an ein Gesetz, welches, durchaus unbestimmt, seine Würde nur dadurch erhielt, daß der Wille sich dasselbe selbst gab. Hierdurch war es geschehen, daß die Frucht des Sieges über den Eudämonismus, die An-

[1]) Werke IX, S. 305. [2]) Werke VIII, S. 187 und 88.

seine Ueberzeugung hiervon sich änderte, er dann Anderes für gut und Anderes für böse halten würde als zuvor".[1]) Die Verirrung Kant's in metaphysische und psychologische Untersuchungen mußte aber erfolgen, sobald er die ideale Freiheit verwechselte mit der realen und statt des „Sein-Sollenden", welches absolute Normen aufstellt für das Geschehen im Gebiete des Sittlichen, vom „Seienden" sprach.[2]) —

Wohl kennt Herbart auch eine Freiheit. Aber diese besteht in nichts Anderem als in der Fähigkeit des sittlichen Menschen, den Begierden und sinnlichen Motiven zu widerstehen kraft seines Entschlusses, seiner besten Einsicht gemäß zu leben.[3]) Von einem Vermögen der Freiheit ist hier nicht die Rede, vielmehr geschieht alles nach sittlichen Determinationen, und ein unmotivirtes Wollen ist ganz ausgeschlossen. Es ist wohl auf den ersten Blick einleuchtend, daß nur eine solche Freiheit, bei welcher der Mensch sich seines bessern Ich bewußt ist, sowie des Kampfes, welchen er gegen die Gelüste des Fleisches, die sich oft mächtig erheben, zu kämpfen hat, eine sittliche Bedeutung haben kann. Erst eine solche Freiheit vermag das Gemüth zu erfüllen mit der süßen Wonne, sich der Knechtschaft entzogen und den Sieg über den Feind errungen zu haben. Aber auch nur auf diese Weise erhält der Mensch das Gefühl seines Werthes und die Sicherheit eines sittlichen Fortschrittes durch eigene Kraft. Aber das würde man vergebens suchen bei der transscendentalen Freiheit Kant's, welche identisch ist mit jener indifferenten Wahlfreiheit, bei welcher sich der Mensch, er weiß selbst nicht warum, durch bloßes blindes Ungefähr, entweder zum Guten oder Bösen entschließt.[4])

Nur aus dem Begriffe dieser falschen Freiheit erklärt sich die Verlegenheit Kant's, welche er gegen das Ende der Grundleg. z. M. d. S. ausspricht: ein Interesse ausfindig zu machen, welches das vernünftige Wesen an den Moralgesetzen nehmen könnte.[5]) Wo jede Causalität, jedes Einwirken des einen auf das andere ausgeschlossen ist, da ist auch kein Bestimmungsgrund denkbar, welcher den Willen lenkte und den Anlaß darböte zu einem Entschluß des vernünftigen Wesens. Außerdem wäre freilich auch der kategorische Imperativ, der ja nichts verlangte als eine allgemeine Gesetzlichkeit, nicht geeignet gewesen, ein Interesse zu wecken. Wo nichts dem Auge des betrachtenden Ich sich darbietet als eine gerade Linie, eine bloße mathematische Länge, da fehlt absolut alles das, was das Gefühl eines Werthes erregen, was gefallen oder mißfallen könnte. Und nur aus dem, was fähig ist, ein solches Gefühl zu erregen und Beifall oder Mißfallen hervorzurufen, kann ein Interesse sich bilden.[6]) Daß bei Kant, wenn auch nicht

[1]) Krit. d. Sittenl., S. 10. [2]) Werke VIII, S. 189. [3]) ibid. S. 183. [4]) Werke IX, S. 372. — Zeitschr. f. ex. Phil. Bd. 1, S. 316.
[5]) Werke VIII, S. 189. [6]) Werke IX, S. 304.

in seinem System, so doch in seiner Person das höchste und reinste moralische Interesse vorhanden war, zeigt sich in seinem Begriffe eines Reiches der Zwecke, eines mundus intelligibilis.[1]) Zu dieser idealen Welt, zu diesem Reiche vernünftiger Wesen sollten alle die gehören, welche sich verbunden hatten zu dem Zwecke, allein nach den Maximen der Freiheit, nach den selbstgegebenen, aus der Vernunft kommenden und darum allgemein gültigen Gesetzen zu leben. Freilich ist dieser Zweck in seiner Unbestimmtheit schlechthin nichtssagend, da eine nähere Betrachtung immer nur Negationen aufweist und vergeblich nach einem positiven Gedanken, einer positiven Bestimmung suchen läßt. Dazu begreift man nicht, wie die selbstgesetzgebenden Wesen Kant's in der idealen Welt ihre gemeinschaftliche Thätigkeit zu Stande bringen wollen. Es fehlt ja zum Zusammenwirken, ohne welches ein Reich vernünftiger Wesen undenkbar ist, in der idealen Welt an dem Causalverhältniß. Ein gemeinschaftliches Thun, ein einmüthiges Streben nach einem und demselben Ziele ist ohne wechselseitige Beziehung, ohne Ermunterung und Unterstützung des Einen durch den Anderen undenkbar.[2]) —

Herbart hatte somit die Unhaltbarkeit des kategorischen Imperativs sowie der Autonomie des Willens und der transscendentalen Freiheit, welche durch jene gefordert wurde, nachgewiesen. Was hatte er jetzt zu setzen an die Stelle des von ihm Zurückgewiesenen?

V.

Die practischen Ideen Herbart's.

Nachdem Herbart die Unmöglichkeit dargethan, die Ethik als Pflichtenlehre zu begründen durch den kategorischen Imperativ und mit Hülfe der transscendentalen Freiheit, knüpfte er an jenem Punkte in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten wieder an, wo Kant nach Verwerfung aller materiellen Principien rein formelle Bestimmungsgründe für das Sittliche gefordert hatte. Er stellte es sich zur Aufgabe, diesen Gedanken consequent fortzuführen und so das von Kant begonnene Werk im Kantischen Geiste zu vollenden. Kant hatte darin geirrt, daß er, anstatt den Willen von aller Materie zu befreien, das Gesetz alles Inhaltes entledigte und als einziges formales Princip die Angemessenheit des Willens an das Gesetz hinstellte, freilich an ein Gesetz, welches, durchaus unbestimmt, seine Würde nur dadurch erhielt, daß der Wille sich dasselbe selbst gab. Hierdurch war es geschehen, daß die Frucht des Sieges über den Eudämonismus, die An-

[1]) Werke IX, S. 305. [2]) Werke VIII, S. 187 und 88.

erkennung eines an sich guten Willens, theilweise wieder verloren ging, indem auch in der Pflichtenlehre gerade wie in der Güterlehre der Wille zu seinem eigenen Regulativ gemacht wurde.[1]) Herbart erkannte nun klar, daß die formellen Principien, nach denen Kant gesucht und die er nicht gefunden hatte, in nichts anderem bestehen konnten als in gewissen Verhältnissen des Wollens, daß demnach die practische Philosophie nichts anderes darzustellen hatte als gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen Wollens, damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Mißfallen rege werde.[2]) Das Richteramt sollte dem Willen entzogen werden, das Urtheil sollte nicht mehr in seinem Belieben liegen. Sondern wie ein harmonischer Accord in dem Hörer nothwendig Gefallen und ein disharmonischer Mißfallen erregen muß, wobei der Wille ganz außer Acht bleibt, so sollten Formen des Willens aufgesucht werden, die unbedingt gefallen oder mißfallen müssen. Diese Formen hatte die practische Philosophie in genügender Einfachheit und Klarheit darzubieten, um dann das Urtheil jedem selbst zu überlassen. Sie hatte also keineswegs die Aufgabe, von ihr selbst festgesetzte Urtheile Anderen aufzubringen, sondern allein die, daß sie durch richtige Darbietung des Gegenstandes — also des Willens, der ja das alleinige Object der ethischen Beurtheilung ist, in den Zustand versetzte, in welchem das Urtheil sich bilden und unwillkürlich entstehen muß.[3]) Dazu gehörte aber vor allen Dingen, daß die Verhältnisse des Willens, welche die ästhetischen Urtheile hervorrufen sollten, in vollständiger Klarheit dargestellt wurden. Daraus ergibt sich, daß, um die absolut lobenswerthen Willensverhältnisse aufzusuchen, der Betrachtung nicht Beispiele mit einem reichen Wollen ausgestatteter Charactere und Persönlichkeiten, die im Kampfe mit der Wirklichkeit unser Wohlgefallen und unsere Bewunderung hervorrufen mögen, dargeboten werden dürfen.[4]) Hier sind die Verhältnisse viel zu complicirt und verwickelt, die guten und bösen Richtungen des Willens sind zu sehr mit einander vermischt, als daß die einfachen Verhältnisse, aus denen das Sittlich-Schöne, das Gute, sich zusammensetzt, wirklich rein aufgefaßt und klar erkannt werden könnten. Die practische Philosophie muß vielmehr alles entfernen, was nicht unmittelbar zum Willen gehört. Sie muß absehen von den Objecten, als nach denen strebend der Wille immer in der Wirklichkeit erscheint. Sie muß bei Seite setzen die mannichfachen Hindernisse und Zögerungen, durch welche hindurch der Wille in die Außenwelt tritt. Sie darf ihr Augenmerk auch nicht richten auf die gewaltige Kraft, mit der ein Wille oft alle entgegenwirkenden Mächte sich unterwirft und auf diese Weise nicht selten ungerechtfertigt die Gemüther für sich gewinnt und dieselben mit fortreißt zu Bewunderung und Beifall. Es bleibt so nur das

[1]) Werke VIII, S. 9. [2]) Werke VIII, S. 6. [3]) Werke VIII, S. 4.
[4]) ibid. S. 6.

bloße Was des Willens übrig,[1]) nur sein Bild, und dieses vermag in der That in der Klarheit angeschaut zu werden, die vorhanden sein muß, um ein ästhetisches Urtheil zu erzeugen.

Zur Herstellung der erforderlichen Klarheit des Bildes gehört vor allem auch ein vollendet ruhiges Vorstellen.[2]) Unruhigen, von Leidenschaft bewegten Gemüthern sind die Hallen der practischen Philosophie verschlossen.[3]) Wie könnte man auch bei ihnen, deren Vorstellungen gleichsam wie Wogen des Meeres von den Stürmen der Zeit auf und ab, kreuz und quer gejagt werden, jene Ruhe erwarten, welche das erste Erforderniß ist zur Erzeugung eines wahrhaft ästhetischen Urtheils? Wie könnte man meinen, daß Gemüther, welche ein bestimmtes, allein den Zeitverhältnissen entsprechendes Ziel sich gesetzt haben, das sie auf jeden Fall und auch mit Hülfe eines jeden Mittels zu erreichen suchen, denen nur die Energie des Willens lobenswerth erscheint, gewillt wären, eine andere Competenz anzuerkennen als ihren Willen und fähig wären, sich einem willenlosen, unwillkürlichen Urtheil zu unterwerfen? Und der gleiche Fall findet sich überall, wo ein Gut absolut, durchaus begehrt wird. Die Vorstellung des Begehrten tritt hier hervor aus den übrigen schlummernden Vorstellungen und strebt zur Höhe vollständiger Klarheit. Sie ist in fortwährendem Wachsen, in immer dauerndem Schwanken begriffen. Sie steht niemals still und gelangt nimmer zur Ruhe. Sie entzieht sich fortwährend den Blicken des betrachtenden Ich; denn sie schwebt im nächsten Augenblick schon an einer anderen Stelle. Sie eilt in die Zukunft, und auf ihrem Wege unterwirft sie sich alle nebenstehenden Genossinnen. Sie unterdrückt sie oder macht sie sich dienstbar. Ist sie aber an das Ende ihres Weges gelangt, hat sie ihr Ziel, ihre Befriedigung erreicht durch Erlangung des erstrebten Gutes, so verschwindet sie ebenso schnell vom Schauplatz als sie gekommen ist.

Die practische Philosophie verlangt also ein ruhig stehendes, unbewegtes Willensbild, das sich ungehindert dem Beschauen darbietet, nie wankend, immer dasselbe.[4]) Die practische Philosophie lehrt schauen auf Gegenwärtiges, welches allein die zur Erweckung eines Urtheils erforderliche Vollendung an sich zu tragen vermag. Denn die ästhetischen Urtheile, welche sie erzeugen will, sind nichts als Effecte des vollendeten Vorstellens von Verhältnissen, die durch eine Mehrheit von Elementen gebildet werden.[5])

Die ästhetischen Urtheile sind aber auch sorgfältig zu unterscheiden von dem, was uns angenehm oder unangenehm erscheint.[6]) Von dem Angenehmen haben wir wohl ein Gefühl, keineswegs aber eine klare Vorstellung. Bei einer Lust sowohl als bei einem Schmerz ist das Gefühl mit dem Gefühlten so eng ver-

[1]) ibid. S. 10 und 11. [2]) ibid. S. 14 und 15. [3]) Werke IX, S. 171.
[4]) Werke VIII, S. 15 und 18. [5]) ibid. S. 18. [6]) ibid. S. 16 ff.

schmolzen, daß das Vorgestellte gar nicht getrennt gedacht werden kann von dem Urtheil, das über jenes gefällt wird. Schwindet das Gefühl der Annehmlichkeit oder Widrigkeit, so schwindet zugleich auch das Vorgestellte. Dazu ist es oft ganz abhängig von dem Zustande, von der Stimmung, in welcher wir uns befinden, ob uns etwas angenehm, gleichgültig oder unangenehm erscheint. Das Angenehme und Unangenehme trägt also den Stempel des Unbestimmten, des Veränderlichen und Flüchtigen. Ganz anders muß dasjenige geartet sein, was einem ästhetischen Urtheil zu Grunde liegt. Hier muß das Vorgestellte für sich gedacht werden können, rein und unvermischt mit dem über dasselbe ergehenden Urtheil. Während man dort nicht über das Gefühl, dem immer die Eigenschaft der Unklarheit und Unbestimmtheit inne wohnt, hinauskommt, muß man sich hier erheben zu klarem, scharfem Denken, und erst dann tritt mit Hülfe des Gefühls das ästhetische Urtheil hinzu.

Als Bedingungen für das Zustandekommen eines ästhetischen oder Geschmacksurtheils fordert Herbart also erstens vollendetes, ungehemmtes, ruhiges Vorstellen und zweitens, daß das Vorgestellte auch abgetrennt von dem ästhetischen Urtheil, d. h. ohne Beifallen und Mißfallen, lediglich als Gegenstand der Erkenntniß, rein theoretisch vorgestellt werden kann.[1])

Weil nun die ästhetischen Urtheile als Effecte des vollendeten Vorstellens immer wiederkehren müssen, sobald das gleiche Vorgestellte in das Bewußtsein tritt, so werden sie für uns zu unvergänglichen, ewigen Autoritäten,[2]) die, wie ein Fels im Meer von den Wasserwogen, von den Begierden und Strebungen des Fleisches wohl für eine Zeit lang begraben werden können, aber immer und immer wieder erscheinen und auferstehen. Herbart warnt aber davor, die ästhetischen Urtheile um dieser ihrer Eigenschaft willen zu verwechseln mit dem wirklichen Realen, mit dem, „was Ist", woraus sich eine Vermischung der practischen Philosophie mit der theoretischen und gewöhnlich auch eine Ableitung aller sittlichen Urtheile aus einem einzigen Sittengesetz ergibt, wobei die verschiedenen Seiten und Darstellungen des Guten in ihrer Eigenthümlichkeit übersehen werden und die Ausbildung der Sittenlehre unvollendet bleibt.[3]) Wie die ästhetischen Urtheile zu jeder Zeit geweckt werden, sobald überhaupt die betreffenden Willensverhältnisse gedacht werden, so erscheinen sie auch bei allen Umständen und Verhältnissen, mit denen das Leben jene Willensformen in der verschiedenartigsten Weise umkleidet. Darin beruht ihre Allgemeinheit.[4]) Freilich darf man nicht meinen, daß die practische Philosophie vermittelst der ästhetischen Urtheile auf jede Frage zu antworten und jeden Fall zu entscheiden vermöchte. Aber dieser Mangel liegt nicht in ihr.[5]) Gewiß vermag sich im Leben nichts zu ereignen, was nicht

[1]) ibid. S. 18. [2]) ibid. S. 21. [3]) ibid. S. 22.
[4]) ibid. S. 27. [5]) ibid. S. 31.

inbegriffen wäre in den ästhetischen Urtheilen, wenn es überhaupt dem Gebietet des Sittlichen angehört. Aber die Vorkommnisse in der Empirie sind zuweilen so verwickelt und so unklar, daß dieselben begrifflich gar nicht fixirt werden können, und was nicht begrifflich klar gedacht wird, darüber kann kein Urtheil des Beifalls oder Mißfallens erfolgen, da dasselbe nur entspringt aus dem vollendet klaren Vorstellen.

Die ästhetischen Urtheile ermöglichen, und darin beruht der Hauptvorzug der Herbartischen Ethik, eine rein absolute Werthschätzung, d. h. eine Werthschätzung, die nichts als den Willen an sich schätzt, die mit Kant in und außer der Welt nichts anderes Gutes findet als allein einen guten Willen.[1]) Für eine relative Werthschätzung, d. i. eine Werthschätzung, welche den Willen schätzt um irgend einer verhofften Wirkung, um eines Erfolges willen, ist in dieser Grundlegung der Ethik kein Platz mehr vorhanden. Die ästhetischen Urtheile machen es aber auch unmöglich, daß einer der secundären Begriffe, welche allein in der angewandten Ethik einen Platz haben, als Ausgangspunkt und Grundlage benutzt werde. Weder der Begriff der Güter, denn hier wird der Wille nicht um seiner selbst willen, sondern des zu erstrebenden, an sich aber durchaus gleichgültigen, keine sittliche Würde besitzenden Gutes wegen geschätzt, und demnach der Maßstab des Werthes von unserer Lust, welche durch das gewünschte Gut Befriedigung begehrt, hergenommen.[2]) Noch auch der Begriff der Pflicht; denn hier wird kein willenloses, unwillkürliches Urtheil gefällt, sondern der Wille bestimmt sich selbst, ohne daß er seinen sittlichen Werth zuvor nachgewiesen hätte.[3]) Endlich auch nicht der Begriff der Tugend, da dieser nichts ausdrückt als eine Tauglichkeit des Menschen, den Zweck und die Bestimmung „wozu" aber erst herholen muß von einer vorausgehenden Würdigung, welche eben durch die ästhetischen Urtheile vollbracht wird.[4])

Durch die Auffindung der ästhetischen Urtheile, durch welche die allgemeinsten Formen des Guten bestimmt werden, hat endlich Herbart die Ethik erhoben zu einer rein formalen Wissenschaft.[5])

Als solche hat sie nicht zu untersuchen, was wirklich ist und was wirklich geschieht. Ihr genügt vielmehr ein mögliches Geschehen und zwar ein mögliches Begehren oder Wollen.[6]) Für dieses stellt sie Normen auf. Diese findet sie, indem sie zurückgeht bis auf die letzten Bestimmungsgründe des Sollens. Das sind die Urtheile des Beifalls oder Mißfallens, welche sich über bestimmte Willensverhältnisse ganz unwillkürlich erheben. An sie ist der Wille gebunden; denn sie machen sich geltend, obgleich der Wille nicht nach ihnen verlangt und sich nicht um sie zu kümmern begehrt. Von ihnen aus ergeht an den Willen die Forderung

[1]) ibid. S. 6 und 11. [2]) ibid. S. 5. [3]) ibid. S. 8.
[4]) ibid. S. 7. [5]) S. 18 ff. [6]) ibid. S. 10 und 11.

eines Sollens, welches seine Stärke und Zuversichtlichkeit hernimmt von der Gewißheit und Unbedingtheit, mit welcher jene Urtheile gefällt werden. Es ist aber durchaus nicht die Sache der Ethik, nun psychologisch nachzuweisen,[1]) wie jene Urtheile sich bilden, und aus den Gesetzen des Seelenlebens zu begründen, warum nur dieses und kein anderes Urtheil erfolgen kann. Denn die unmittelbare Evidenz, mit welcher diese Urtheile auftreten, läßt keinen Zweifel an ihrer Gültigkeit aufkommen. Die practische Philosophie hat den Menschen nur aufmerksam zu machen auf die innere Verfassung, auf die Gemüthslage, welche nöthig ist, damit die Willensverhältnisse klar und rein geschaut werden. Sie hat ferner jene Willensverhältnisse, die überhaupt in Betracht kommen können, aufzusuchen und ihre Vollständigkeit wissenschaftlich nachzuweisen, damit nicht etwa eine der idealen Normen fehle und so eine Lücke im Gebiet des Sittlichen entstehe.[2]) Als rein formale Wissenschaft kümmert sich die Ethik auch nicht um den besondern Inhalt der vorgestellten Willen. Denn die Verhältnisse, mit welchen sie es zu thun hat, bleiben sich ganz gleich, sei nun der Inhalt der die Verhältnisse bildenden Willen dieser oder ein anderer.

Welches sind aber nun diejenigen Verhältnisse, deren vollendetes Vorstellen ein mit unabweisbarer Evidenz hervortretendes Urtheil des Beifalls oder Mißfallens erzeugt?

Um mit dem einfachsten zu beginnen, sind zunächst die möglichen Willensverhältnisse in einer und derselben Person in Betracht zu ziehen. Hier bietet sich dem Blick vor allem dasjenige Verhältniß dar, welches die allgemeinste Grundvoraussetzung aller sittlichen Existenz bildet und sich ergibt aus der Apperception des eignen Wollens sammt dem dazutretenden ästhetischen Urtheil. Es ist das Verhältniß des eignen Wollens zu dem sittlichen Urtheil, welches sich darüber erhebt, zu der vorhandenen sittlichen Einsicht. Das Wollen kann übereinstimmen mit der sittlichen Einsicht; die Person kann das wirklich wollen, was sie selbst von sich fordert. Oder auch: der Wille widerspricht dem eignen Urtheil, die Person will das nicht, was sie selbst als das Rechte und Gute hinstellt. Beim ruhigen Anschauen dieses Verhältnisses ergibt sich, daß die Harmonie zwischen dem Willen und dem sich darüber erhebenden sittlichen Urtheil begleitet ist von einem sich unwillkürlich einstellenden Beifall, während die Disharmonie absolut Mißfallen erregt. In Bezug auf das wirkliche Wollen ergibt sich hieraus das Musterbild oder die practische Idee der innern Harmonie oder innern Freiheit.[3])

Soll ein zweites Willensverhältniß innerhalb Einer Person vorhanden sein, so ist dasselbe nur möglich zwischen zwei verschiedenen Willen derselben Person. Da nun das Gewollte, die Objecte des Willens hier hinweggedacht wer-

[1]) ibid. S. 13. [2]) ibid. S. 19. [3]) ibid. S. 33.

den müssen, so können diese Willen nur verglichen werden hinsichtlich ihrer Stärke, ihrer Quantität. Das eine Wollen kann stärker und energischer sein als das andere, es kann das andere übertreffen an Mannichfaltigkeit und Ausdehnung, es kann sich auch auszeichnen vor dem andern durch die rechte Einfügung in das Gesammtwollen der Person, durch geeignetes Zusammenwirken mit allem übrigen Wollen. Ein solches Wollen gefällt, während das schwächere, beschränktere, ungeordnete Wollen mißfällt. Das erstere enthält das Ziel, das volle Maß, nach dem das zweite zu streben, welches es zu erreichen hat. Aus dem vorliegenden Verhältniß ergibt sich das Musterbild, die Idee der Vollkommenheit.[1])

Damit sind die möglichen Willensverhältnisse innerhalb einer einzigen Person erschöpft, und es erhebt sich die Frage, welche Verhältnisse sich wohl ergeben, wenn der Wille einer Person mit dem Willen einer andern Person in Beziehung gedacht wird.[2])

Das nächste und einfachste Verhältniß ist nun ohne Zweifel dasjenige, welches sich ergibt, wenn der eigene Wille in eine gewisse Beziehung tritt zu dem nur vorgestellten fremden Willen, ohne daß noch der wirkliche fremde Wille dabei in Betracht kommt. Denkt sich nun der eigene Wille ein anderes Wollen als strebend nach einem bestimmten Ziel, so kann er entweder das fremde Willensbild sich aneignen, sich demselben widmen, es harmonisch begleiten, oder er kann es zurückstoßen, kann wollen, daß der fremde Wille das ersehnte Gut nicht erlange, von dem gefürchteten Uebel getroffen werde. Vergegenwärtigen wir uns das einstimmige Verhältniß in seiner vollendeten Reinheit, so daß sich der eigne Wille dem fremden widmet, ohne alle Nebenabsicht, nur um des fremden Willens selbst willen, so wird der sittliche Beifall nimmer ausbleiben. Der ethische Musterbegriff, welcher hieraus resultirt, ist die reine Güte, das Wohlwollen.[3])

Denken wir uns aber nun wirkliche Willen mehrerer Vernunftwesen,[4]) so können dieselben zusammentreffen absichtlich oder unabsichtlich, direct oder indirect. Das einfachere Verhältniß ist dasjenige, wo zwei Willen unabsichtlich und indirect auf einander treffen. Das kann natürlich nur dann geschehen, wenn beide Willen, ohne daß sie von einander wissen, einen und denselben Gegenstand zum Object ihres Strebens gemacht haben, und wenn dieser Gegenstand so beschaffen ist, daß mehrfach über ihn nicht disponirt werden kann. Beide Willen müssen sich alsdann gegenseitig hindern. Es entsteht zwischen ihnen Streit. Der Streit aber mißfällt, und dieses Mißfallen ist der ästhetische Grund der Rechtsidee. Nach dieser sollen Regeln aufgerichtet werden, wodurch der Willensstreit beseitigt und Friede wieder hergestellt wird.[5])

[1]) ibid. S. 37. [2]) ibid. S. 41. [3]) ibid. S. 42.
[4]) ibid. S. 46. [5]) ibid. S. 47.

Nehmen wir endlich den anderen Fall an, daß der eine Wille absichtlich und direct in einen anderen Willen eingreift, so wird der Zustand dieses letzteren durch die eingreifende That des ersteren eine Störung erleiden, welche ihm entweder als Wohl- oder als Wehethat erscheint. Die That als Störerin mißfällt. Dieses mißfällige Urtheil führt hin zu der Idee der Vergeltung oder der Billigkeit, nach welcher ein gleiches Quantum Wohl oder Wehe von dem Empfänger auf den Thäter zurückgehen soll.[1])

Mit der Idee der Billigkeit ist die Reihe der ursprünglichen Ideen geschlossen; denn die contradictorischen Gegensätze, welche zur Bildung der Willensverhältnisse, auf denen die practischen Ideen beruhen, hinleiteten, sind erschöpft, und es kann keine neue Disjunction, die von dem Begriff des Wollens hergenommen wäre, mehr aufgefunden werden.

Die Ethik hat aber auch die Aufgabe, die Musterbilder aufzustellen, welche für die Gesellschaft die Leitsterne der Sittlichkeit sein sollen. Da aber, wenn mehr als zwei Willen zu einander in Verhältniß treten, sich die bereits bekannten fünf Grundverhältnisse nur in größeren und weiteren Dimensionen wiederholen, so haben wir es hier nicht mit neuen Ideen zu thun, sondern die bekannten fünf Ideen sind nur auf eine Mehrheit von Menschen anzuwenden. Diese Anwendung ergibt die fünf abgeleiteten oder gesellschaftlichen Ideen.[2])

Die Stellung dieser abgeleiteten Ideen ist aber eine andere als die der einfachen.[3]) Hier wird das Recht vorangehen; denn die Beseitigung des Streites ist das erste Erforderniß für die Existenz einer Gesellschaft. Die erste der gesellschaftlichen Ideen ist demnach die Idee einer Rechtsgesellschaft.

Das nächste Bemühen einer Gesellschaft wird sich darauf richten, das Mißfallen zu vermeiden, welches hervorgerufen wird durch unvergoltene Thaten. In diesem Bemühen vereinigen sich die Glieder der Gesellschaft zu einem Lohnsystem.

Wäre nun auch die Gesellschaft von den Vorwürfen befreit, so wäre doch noch wenig Wohlgefälliges zu schauen. Sollte nun das allgemeine Wohlsein der Versammelten befördert werden, so müßte eine Verwaltung des Vorräthigen eingerichtet werden. Hieraus ergäbe sich die dem Wohlwollen entsprechende Idee des Verwaltungssystems.

Durch das Wohlsein, welches durch die richtig verwalteten Güter erzeugt wird, entwickeln sich Kraftäußerungen, deren Energie, Ausbreitung und Zusammenwirkung zu fördern und zu pflegen ist, damit der Idee der Vollkommenheit entsprochen werde. Dieses Streben vereinigt die Glieder der Gesellschaft zu einem Culturssysteme.[4])

---

[1]) ibid. S. 53. [2]) ibid. S. 74. [3]) ibid. S. 76.
[4]) S. 77.

Wenn aber das Bestreben, die Ideen des Rechts, der Billigkeit, des Wohlwollens und der Vollkommenheit in der Gesellschaft zu realisiren, ein gemeinsames für alle Glieder derselben geworden ist, so haben wir einen gemeinschaftlichen Willen, der einer gemeinschaftlichen Einsicht entspricht; wir haben innere Freiheit unter Mehreren, welche nur ein einziges Gemüth zu haben scheinen. Die Vereinigten bilden eine beseelte Gesellschaft.[1])

Zu einer beseelten Gesellschaft sich auszubilden, ist das Ziel aller menschlichen Vereinigungen, der Familie wie der Gemeinde, der Schule wie des Staates und der Kirche. In der Verbindung und Verschmelzung der einzelnen beseelten Gesellschaften aber zu einem großen, allumfassenden Organismus, welchen die heilige Schrift mit dem Namen des „Reiches Gottes" bezeichnet, ist der gesammten Menschheit der letzte Zweck und Zielpunkt vorgezeichnet. —

Wir brauchen wohl nicht erst auf die Vorzüge der Herbartischen Ethik hinzuweisen. Die Sache spricht für sich selbst. Ihre Reinheit, die darin besteht, daß sie allen Werth nur auf die Gesinnung legt, weist zurück auf die christliche Religion; sie vermag uns zu überzeugen, daß Christus in der That als der „Heilige des Evangeliums" die sittlichen Ideen in ihrer ganzen Schönheit und Vollkommenheit in seiner Person zur Darstellung gebracht hat und so für alle Zeiten das Ideal für alles menschliche Streben und Ringen nach Sittlichkeit sein wird. Erst in neuerer Zeit hat die Herbartische Ethik begonnen, auch in weiteren Kreisen sich Geltung zu verschaffen. Gerade aber, daß die Pädagogik unermüdlich ringt, die sittlichen Ideen einzupflanzen schon in die Herzen der Jugend, läßt hoffen, daß die practische Philosophie Herbart's allmälig auch die übrigen Lebensverhältnisse durchdringen und beherrschen wird, wodurch die Möglichkeit gegeben ist, daß die Menschheit einstmals wirklich zu dem Ziele einer beseelten Gesellschaft, wie Herbart es so herrlich dargestellt hat, gelangt. —

Ueberblicken wir nun noch einmal die Bestrebungen und Arbeiten der beiden großen Denker Kant und Herbart auf dem Gebiete der Ethik, um uns auszusprechen über das Verhältniß, in welchem beide in dieser Beziehung zu einander stehen, so müssen wir zugeben, daß Herbart allerdings nicht ein Anhänger Kant's war in dem Sinne, als ob er die Resultate der Gedankenarbeit Kant's einfach übernommen hätte. Er gehörte nicht zu jenen „qui minus considerate omnia ad Kantianam formam et normam exigere conabantur, dum ipsa Kantianae doctrinae forma adhuc in dubio erat".[2]) Er begnügte sich nicht

[1]) S. 101.
[2]) Oratio ad capessendam in academia Georgia Augusta professionem philosophiae ordinariam habita. W. XII, S. 279.

mit dem bloßen Nachreden, er erhob sich zu dem Nachdenken. Und als er auf dem Wege der ernstesten Prüfung der Kantischen Grundlegung der Moral dazu genöthigt wurde, nicht stehen zu bleiben bei dem, was sein Vorgänger gefunden — da fehlte es ihm auch nicht an jener Stärke des sittlichen Forschungsgeistes, welche fähig ist, sich zu erheben über die natürliche Bequemlichkeit, welche am liebsten in den alten Geleisen fortwandelt, und über die individuelle Vorliebe und Eingenommenheit für ein in seinen Grundzügen als richtig erkanntes System. Herbart besaß den Muth, gegenüber den Kantischen Dogmatikern zu erklären, daß die Kantische Darstellung der Ethik einer Verbesserung bedürfe. Er besaß aber auch die Energie und Schärfe des Geistes, welche ihn befähigte, selbst Hand anzulegen an die als nothwendig erkannte Reform.

Trotzdem war er weit entfernt vom Standpunkte derer, welche es für die Aufgabe der Philosophie halten, fortwährend neue Systeme zu erzeugen, welche den Ruhm eines Philosophen allein darin suchen, daß er Originaldenker sei, wenn auch das von ihm Dargestellte in bloßen Phantasieen und subjectiven Meinungen oder gutgemeinten Träumereien bestehen sollte. Ihm war eine solche Originalsucht, die voll thörichten Dünkels und lächerlichen Ehrgeizes sich absprechende Urtheile selbst über eine Philosophie wie die Kantische erlaubte und die eignen schwächlichen Productionen um so mehr pries, zuwider, und diese hatte er im Auge, wenn er sagt: „Ridiculi sunt, qui in dissentiendo laudem quaerunt, quasi indignum esset philosopho, aliena vestigia sequi.“ Er war es sich vollkommen bewußt und erkannte es mit Freude und Dankbarkeit an, daß Kantische Gedanken den Ausgangspunkt und die Grundlage seines Philosophirens auf dem Gebiete der Moral bildeten. Er verkündete es immer und immer wieder mit begeisterten Worten in seinen Schriften wie in mündlicher Rede, daß wir in Kant den Entdecker des allein richtigen Ausgangspunktes für ethische Betrachtungen und Untersuchungen zu feiern haben, daß ihm das Verdienst zukomme, eine nothwendige Reformation auf sittlichem Gebiete angebahnt und eingeführt zu haben, daß von ihm an, wie in Bezug auf die theoretische, so auch hinsichtlich der practischen Philosophie eine ganz neue Epoche datire. „Kantio plus tribuendum judico, quam unicuique recentiorum.“[1]) Er betonte es, besonders gegenüber den Anfeindungen und den Verdächtigungen, als ob er gar nichts mit Kant gemein habe, daß ihm bei seinen ethischen Untersuchungen durchaus kein anderer Zielpunkt vorschwebe als der Kantische, und daß ihn keine anderen Antriebe leiteten als diejenigen, welche hervorleuchten aus den reinen, von allen Nebeninteressen freien Schöpfungen Kants. Herbart bekannte sich, indem er, durchdrungen von echt sittlichem Forschungsgeiste, noch einmal die Gedankenbewegung durchmachte, welche Kant vorgezeichnet, mit Freude und Offenheit zu dem, was er als unumstößlich

[1]) S. 281.

wahr und vor dem Richterstuhl der Logik als stichhaltig erfunden hatte, während er, die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung über alles stellend, auf der anderen Seite mit Entschiedenheit verwarf, was den Principien Kant's selbst widersprach, und was Kant ebenso aufgegeben haben würde, hätte ihm der innere Widerspruch mit derselben Klarheit vor dem Bewußtsein gestanden. Mit rüstiger Kraft setzte er seine philosophische Wirksamkeit an jenem Puncte ein, da Kant sich und seinen Principien selbst untreu geworden, und von hier aus brachte er das von Kant begonnene Werk zu schöner, widerspruchsloser Vollendung.

So konnte er den Angriffen von Gegnern gegenüber freudig bekennen:

„Kantianum ipse me professus sum, atque etiam nunc profiteor ... Vehementer ab aliis Kantianis dissentiens, quibus illa fabula (vetus illa psychologia facultatum animi) totius philosophiae arx et praesidium videri solet, multo minus dissentio ab ipso Kantio; dissensionem tamen velare vel infitiari nolo, quia illud ipsum dissentire mihi non adeo vituperandum videtur, ut ab eo tamquam a macula mihi sit cavendum ... Aperte dicendum est, si post meditationes ad maturitatem perductas aliquem in errore deprehendisse nobis videmur ... Hoc dico, Kantii philosophiam vel non minori vel majori etiam hodie in honore futuram fuisse, si inde ab initio diligentius, severius, saepius a viris gravibus et sagacibus lustrata, expensa, excussa, perpurgata esset atque ad verum pretium reducta. Est enim ita comparata, ut omni falsa laude abjecta tamen summa adhuc maneat in dignitate“.[1])

Ueber die Abweichungen aber Herbart's von Kant wird sich kein besseres Wort finden lassen als das, was Herbart an derselben Stelle mit Bezug auf das Verhältniß eines anderen Philosophen zu Kant ausgesprochen:

„Habemus hic philosophorum talem dissensionem, qualis est laudanda et optanda; nulla enim alia ratione caveri potest, ne systemata magna quidem ex parte praeclara, neque tamen omnino perfecta errorum progeniem cito crescentem spargant atque divulgent“.[2]) —

[1]) ibid. S. 280 und 81. [2]) S. 280.

Verlag von J. Bacmeister in Eisenach.

Vergleichung der Schriften Cicero's und Jacob Grimm's „Ueber das Alter". Vortrag von Dr. K. H. Funkhänel. Preis 40 Pf.

Zur Erinnerung an Karl Hermann Funkhänel, weil. Director des Gymnasiums in Eisenach. Von Dr. L. Weniger, Gymnasialdirector. Schulrede, gehalten am 22. August 1874. Preis 60 Pf.

De carmine Theocriti quod dicitur aeolico tertio. Von Dr. E. Schneidewind. Preis 75 Pf.

Wegweiser in der Kirchen- und Dogmengeschichte. Ein Hilfs- und Wiederholungsbuch für Theologie-Studirende, Geistliche und Religionslehrer an höheren Lehranstalten. Von G. A. Harnoch. Preis 4 *M.*

Das Buch verbindet Kirchen- und Dogmengeschichte. So schwierig solch ein Unternehmen an sich auch ist, so hat doch der Verfasser beides in einer Weise combinirt, daß das Einzelne in markirten, kurzen Zügen in das Gedächtniß zurückgerufen wird, ohne daß dadurch der Zusammenhang des Ganzen leidet. Der Inhalt theilt sich in die vier Hauptabschnitte: 1. Anfang bis Gregor d. Gr. 2. Das Mittelalter. 3. Die Reformation. 4. Die neuere Zeit. — Dem vierten Abschnitte ist besonderer Raum gegönnt, namentlich ist hier auch die neuere Philosophie berücksichtigt.

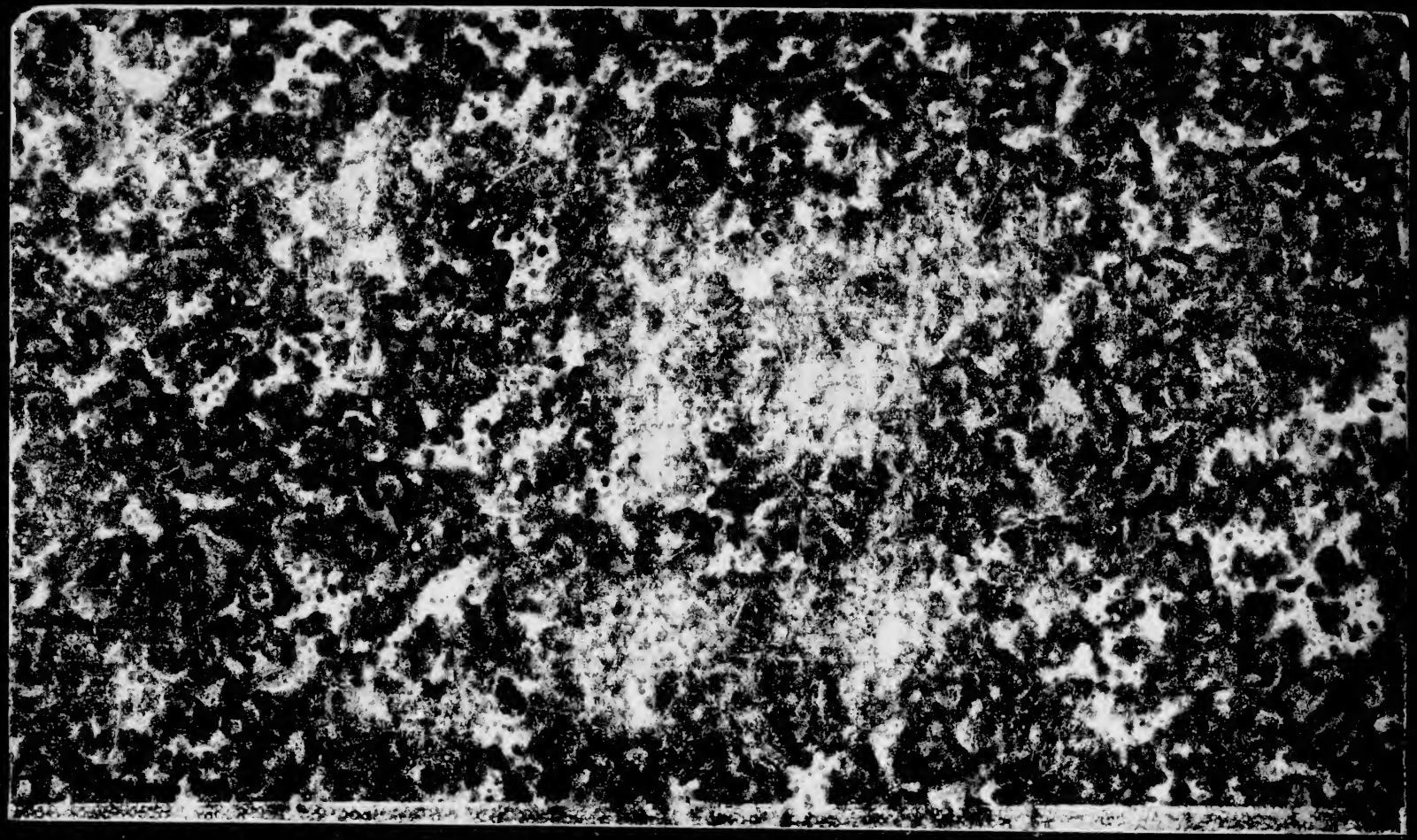
Gesammeltes und Eigenes aus dem Tagebuche eines alten Schulmannes. Von Rector Dr. Otto in Mühlhausen. Preis broch. 1 *M.* 20 Pf. Eleg. geb. 2 *M.*

Theils eigene Erfahrungen und Meditationen, theils längere und kürzere Aphorismen aus werthvollen zum Theil weniger zugänglichen pädagogischen Schriften. — Wir empfehlen das gehaltvolle, anregende Büchlein allen Schulmännern und Schulfreunden, insbesondere den jüngeren Lehrern, und freuen uns, daß der Herausgeber laut des Vorworts dem vorliegenden Hefte einige andere aus gleicher Quelle folgen zu lassen gedenkt, mit Beiträgen zur Ethik und Psychologie des Religions-Unterrichts, des Geschichts-Unterrichts und anderer Unterrichtszweige.

Leitfaden der Kirchengeschichte für höhere evangelische Schulen nebst einer übersichtlichen Darstellung der wichtigsten Unterscheidungslehren. Von Oberlehrer J. Th. Helmsing. Zweite Auflage. Preis 1 *M.* 35 Pf.

Der reiche Inhalt giebt ein leicht überschaubares Bild von dem gesammten Gange der Kirchengeschichte und wird diese zweite Auflage, gleich der ersten, höheren Schulen ein willkommenes Lehrbuch sein.

---

193 KF J98
Just
Die fortbildung d. Kantischen ethick durch Herbart
252
12 Jul 6 0

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY